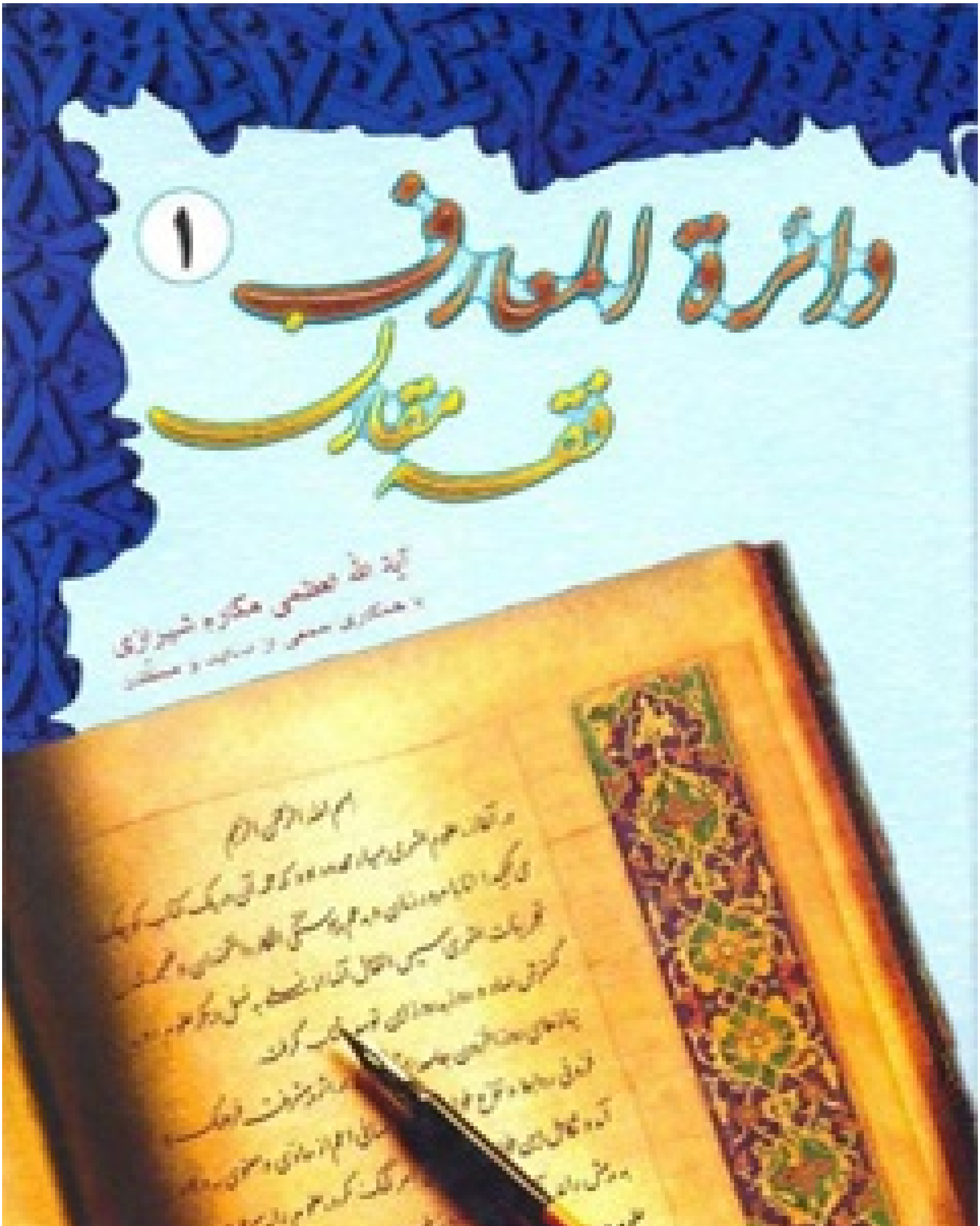

دائرة المعارف
فقه مقارن
1
آیة الله العظمی مکارم شیرازی
با همکاری جمعی از اساتید و محققان

بسم الله الرحمن الرحیم

دائرة المعارف فقه مقارن

نويسنده:

ناصرمکارم شیرازی

ناشر چاپی:

مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
دائرة المعارف فقه مقارن ----- ۴۷
مشخصات کتاب ----- ۴۷
۱ فقه در لغت و اصطلاح ----- ۴۷
اشاره ----- ۴۷
فقه در لغت: ----- ۴۷
فقه در فرهنگ قرآنی: ----- ۴۹
فقه در عصر صحابه، تابعین و در روایات معصومین علیهم السلام: ----- ۵۱
فقه در اصطلاح فقها و اصولیون: ----- ۵۳
*** یادآوری لازم: ----- ۵۴
*** اجتهاد در مقابل نصّ: ----- ۵۶
*** واژگان مرتبط: ----- ۵۷
الف) «دین» ----- ۵۷
ب) «شَرْع»، «شِرْعة» و «شریعة» ----- ۵۸
آیا تشخیص موضوعات بر عهدهٔ فقیه است؟ ----- ۵۹
*** منابع و مآخذ ----- ۶۱
۲ اهمیّت فقه اسلامی در لسان آیات و روایات ----- ۶۳
اشاره ----- ۶۳
«فقه» شیوه نامهٔ عبودیّت: ----- ۶۳
*** «فقه» روشنگر حدود و مرزهای الهی: ----- ۶۵
*** اهمیّت «فقه» در عرصهٔ روایات: ----- ۶۵
*** لازمهٔ اخلال در فقه، اخلال در دو رکن دیگر دین است: ----- ۶۸
*** تأثیر اعتقادات و اخلاق در مسائل فقهی: ----- ۷۱

*** تأثیر اعتقاد و اخلاق در استنباط: ----- ۷۲
تأثیر فقاهت و اجتهاد در دیگر علوم اسلامی: ----- ۷۴
*** منابع و مآخذ ----- ۷۵
۳ گستردگی قلمرو فقه ----- ۷۶
اشاره ----- ۷۶
۱. قلمرو فقه تابع قلمرو شریعت ----- ۷۶
اشاره ----- ۷۷
الف) مقصود از شریعت ----- ۷۷
ب) هدف دین ----- ۷۷
ج) حوزه‌های نیازمندی به دین ----- ۷۸
اشاره ----- ۷۸
نیازهای طبیعی: ----- ۷۸
نیازهای روحی و معنوی: ----- ۷۹
نیازهای اجتماعی: ----- ۸۰
۲. قوانین امضایی ----- ۸۰
۳. مقتضای اصل اوّلی در روایات معصومان بر شمول و جاودانگی است ----- ۸۱
۴. افراط و تفریط در تعیین قلمرو فقه ----- ۸۲
*** منابع و مآخذ ----- ۸۳
۴ برتری‌های فقه اسلامی ----- ۸۴
اشاره ----- ۸۴
۱. «فقه» انعکاسی از برتری خالق عقل بر عقل ----- ۸۴
۲. هماهنگی فقه اسلامی با فطرت «۵» ----- ۸۵
۳. فراگیر بودن فقه نسبت به همهٔ نیازها ----- ۸۶
۴. شمول فقه نسبت به دو حوزهٔ فرد و اجتماع ----- ۸۷

۵. آمیختگی «فقه» و «اخلاق» ۸۸
۶. تأکید بر ضمانت اجرا ۸۹
۷. کاربردی بودن قوانین اسلام ۹۰
۸. سهل و ممتنع بودن ۹۱
*** سخن آخر: ۹۲
منابع و مآخذ ۹۷
۵ ادوار فقه اسلامی ۹۷
اشاره ۹۷
پیشگفتار: ۹۸
دوره‌های فقهی فقهای اهل بیت علیهم السلام ۹۹
ویژگی‌های فقه اهل بیت علیهم السلام: ۹۹
اشاره ۹۹
۱. عمل به فقه اهل بیت علیهم السلام مجزی است ۹۹
۲. غنای فقه اهل بیت علیهم السلام ۱۰۰
۳. انفتاح باب اجتهاد و رشد و بالندگی ۱۰۱
۴. حریّت و آزادگی ۱۰۱
دورهٔ اوّل: عصر حضور امامان اهل بیت علیهم السلام ۱۰۱
اشاره ۱۰۱
فصل اوّل: تدوین کتاب ۱۰۲
اشاره ۱۰۲
۱. ابو رافع صحابی ۱۰۴
۲. علی بن ابو رافع ۱۰۴
۳. عبید الله بن ابو رافع ۱۰۴
۴. ربیعهٔ بن سمیع ۱۰۴

فصل دوّم: مهم‌ترین فقهای اهل بیت در این دوره ----- ۱۰۵
الف) امامان اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۰۵
اشاره ----- ۱۰۵
دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۰۸
ب) فقهای عصر امامان اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۱۰
اشاره ----- ۱۱۰
۱. تشویق و ترغیب به اجتهاد ----- ۱۱۰
۲. فراوانی شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۱۱
۳. تعدادی از فقهای معروف مکتب اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۱۱
ویژگی‌های این دوره: ----- ۱۱۲
دورهٔ دوم: عصر شکل‌بندی و تبویب فقه ----- ۱۱۳
اشاره ----- ۱۱۳
الف) مدرسهٔ قم و ری ----- ۱۱۳
ب) مدرسهٔ عمّانی و اسکافی ----- ۱۱۳
ج) مدرسهٔ بغداد ----- ۱۱۴
ویژگی‌های این دوره: ----- ۱۱۴
دورهٔ سوم: عصر تحوّل در عرصهٔ فقاهت و اجتهاد ----- ۱۱۵
اشاره ----- ۱۱۵
ویژگی‌های این دوره: ----- ۱۱۶
دورهٔ چهارم: عصر رکود و تقلید ----- ۱۱۷
اشاره ----- ۱۱۷
برخی از فقهای این دوره: ----- ۱۱۷
ویژگی‌های این دوره: ----- ۱۱۸
دورهٔ پنجم: عصر تجدید حیات فقهی اهل بیت علیهم السلام ----- ۱۱۸

اشاره ----- ۱۱۸
جمعی از فقهای دورهٔ پنجم: ----- ۱۲۰
ویژگی‌های دورهٔ پنجم: ----- ۱۲۱
دورهٔ ششم: عصر پیدایش حرکت اخباری‌گری ----- ۱۲۳
اشاره ----- ۱۲۳
علّت پیدایش تفکّر اخباری‌گری: ----- ۱۲۴
برخی از فقهای اخباری: ----- ۱۲۴
ویژگی‌های دورهٔ ششم: ----- ۱۲۶
اشاره ----- ۱۲۶
الف) آثار منفی حرکت اخبارگری ----- ۱۲۶
ب) آثار مثبت حرکت اخباری‌گری ----- ۱۲۷
۱. تألیف جوامع روایی ----- ۱۲۷
۲. تدوین تفاسیر روایی ----- ۱۲۷
دورهٔ هفتم: عصر تجدید حیات اجتهاد در عرصهٔ فقاهت ----- ۱۲۷
اشاره ----- ۱۲۷
شاگردان محقّق بهبهانی: ----- ۱۲۸
*** ویژگی‌های دورهٔ هفتم: ----- ۱۲۹
دورهٔ هشتم: عصر نوآوری‌های فقهی ----- ۱۲۹
اشاره ----- ۱۲۹
*** شاگردان شیخ انصاری: ----- ۱۳۰
ویژگی‌های دورهٔ هشتم ----- ۱۳۳
۱. تنظیم ویژهٔ مباحث اصولی ----- ۱۳۳
۲. نوآوری‌های فقهی ----- ۱۳۳
۳. اهتمام گسترده به عبادات و عقود ----- ۱۳۳

۴. پیدایش «تقریرات» در فقه و اصول ----- ۱۳۳
۵. پیدایش رساله‌های عملیّه به شکل جدید ----- ۱۳۴
دورهٔ نهم: عصر ورود فقه به عرصه‌های گوناگون اجتماعی ----- ۱۳۴
اشاره ----- ۱۳۴
ویژگی‌های دورهٔ نهم: ----- ۱۳۷
دوره‌های شش‌گانهٔ فقه اهل سنّت ----- ۱۳۸
اشاره ----- ۱۳۸
دورهٔ اوّل: عصر صحابه و تابعین ----- ۱۳۹
اشاره ----- ۱۳۹
افراد سرشناس از تابعین: ----- ۱۴۰
ویژگی دورهٔ اوّل: ----- ۱۴۱
دورهٔ دوم: عصر ظهور مذاهب فقهی ----- ۱۴۱
اشاره ----- ۱۴۱
مذاهب منقرض‌شدهٔ فقهی: ----- ۱۴۲
مذاهب منقرض نشده: ----- ۱۴۳
اشاره ----- ۱۴۳
۱. مذهب حنفی ----- ۱۴۳
۲. مذهب مالکی ----- ۱۴۴
۳. مذهب شافعی ----- ۱۴۵
۴. مذهب حنبلی ----- ۱۴۶
ویژگی‌های دورهٔ دوم: ----- ۱۴۷
دورهٔ سوم: عصر توقّف حرکت اجتهادی ----- ۱۴۷
اشاره ----- ۱۴۷
علل انسداد باب اجتهاد و انحصار مذاهب: ----- ۱۴۸

اشاره ----- ۱۴۸
۱. تدوین مذاهب ----- ۱۴۹
۲. شاگردان متعصّب ----- ۱۴۹
۳. نقش زمامداران ----- ۱۴۹
فقهای برجستهٔ دورهٔ سوم: ----- ۱۵۰
اشاره ----- ۱۵۰
فقهای حنفی: ----- ۱۵۰
فقهای مالکی: ----- ۱۵۰
فقهای شافعی: ----- ۱۵۰
فقهای حنبلی: ----- ۱۵۰
ویژگی‌های دورهٔ سوم: ----- ۱۵۱
دورهٔ چهارم: عصر رکود فقهی ----- ۱۵۱
اشاره ----- ۱۵۱
برخی از فقهای دورهٔ چهارم: ----- ۱۵۲
ویژگی دورهٔ چهارم: ----- ۱۵۲
دورهٔ پنجم: عصر بازگشت تلاش فقهی ----- ۱۵۳
اشاره ----- ۱۵۳
ویژگی‌های دورهٔ پنجم ----- ۱۵۴
دورهٔ ششم: عصر بیداری و احیای مجدّد باب اجتهاد ----- ۱۵۴
اشاره ----- ۱۵۴
ویژگی‌های دورهٔ ششم: ----- ۱۵۶
*** منابع و مآخذ ----- ۱۵۶
۶ منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام ----- ۱۵۹
اشاره ----- ۱۵۹

پیشگفتار: ----- ۱۶۰
منابع اصلی و مورد اتّفاق در استنباط: ----- ۱۶۲
الف) قرآن مجید ----- ۱۶۲
اشاره ----- ۱۶۲
قرآن کلام خداست: ----- ۱۶۳
تحریف‌ناپذیری قرآن: ----- ۱۶۴
حجیّت نصوص و ظواهر قرآن: ----- ۱۶۵
ادلّهٔ حجیّت ظواهر: ----- ۱۶۵
اشاره ----- ۱۶۵
۱. ارتکاز عقلا ----- ۱۶۵
۲. لزوم نقض غرض ----- ۱۶۶
حجیّت ظواهر قرآن و بررسی سخن اخباری‌ها: ----- ۱۶۶
ب) سنّت ----- ۱۶۷
اشاره ----- ۱۶۷
حجیّت سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله: ----- ۱۶۸
حجیّت سنّت امامان اهل بیت علیهم السلام: ----- ۱۶۸
پاره‌ای از مناقشات نسبت به حجیّت سنّت امامان اهل بیت علیهم السلام: ----- ۱۶۹
چگونگی استنباط از فعل معصوم علیه السلام: ----- ۱۷۳
چگونگی حجیّت تقریر معصوم علیه السلام: ----- ۱۷۴
سنّت صحابه: ----- ۱۷۴
شیوه‌های دست یابی به سنّت: ----- ۱۷۶
اشاره ----- ۱۷۶
*** الف) راه‌های قطعی دست یابی به سنّت ----- ۱۷۶
ب) راه‌های غیر قطعی دستیابی به سنّت: ----- ۱۷۸

مباحث مشترک کتاب و سنّت: ----- ۱۸۱
اشاره ----- ۱۸۱
۱. تقسیمات ادلّهٔ نقلی ----- ۱۸۲
اشاره ----- ۱۸۲
اقسام مفهوم: ----- ۱۸۴
۲. عدم امکان نسخ قرآن به خبر واحد ----- ۱۸۵
۳. امکان تخصیص و تقیید قرآن به حدیث ----- ۱۸۵
ج) اجماع ----- ۱۸۷
اشاره ----- ۱۸۷
دیدگاه اهل سنّت در اجماع: ----- ۱۸۷
دیدگاه امامیّه در اجماع: ----- ۱۸۹
د) دلیل عقل ----- ۱۸۹
اشاره ----- ۱۸۹
مرحلهٔ اوّل: موارد و مصادیق حکم عقل ----- ۱۹۱
مرحلهٔ دوم: دلیل حجیّت دلیل عقل ----- ۱۹۳
ایرادها بر حجیّت دلیل عقل: ----- ۱۹۳
ه) قواعد فقهیّه ----- ۱۹۵
و) اصول عملیّه ----- ۱۹۶
منابع مورد اختلاف در استنباط ----- ۱۹۷
اشاره ----- ۱۹۷
۱. قیاس ----- ۱۹۸
اشاره ----- ۱۹۹
نقد ادلّهٔ حجیّت قسم چهارم از قیاس: ----- ۲۰۰
۲. استحسان ----- ۲۰۲

۳. مصالح مرسله ----- ۲۰۳

۴. سدّ و فتح ذرایع ----- ۲۰۵

تعارض ادلّه: ----- ۲۰۶

*** منابع و مآخذ ----- ۲۰۸

۷ عدم خلأ قانونی در اسلام ----- ۲۱۱

اشاره ----- ۲۱۱

پیشگفتار: ----- ۲۱۲

۱. تعریف حکم و اقسام آن ----- ۲۱۳

اشاره ----- ۲۱۳

الف) حکم اوّلی ----- ۲۱۳

ب) حکم ثانوی ----- ۲۱۳

ج) حکم حکومتی ----- ۲۱۴

۲. قوانین ثابت و متغیّر و تأثیر زمان و مکان ----- ۲۱۴

*** ۳. انفتاح باب اجتهاد ----- ۲۱۵

اشاره ----- ۲۱۵

*** آیا خلأ قانونی وجود دارد؟ ----- ۲۱۵

پاسخ به یک پرسش: ----- ۲۱۸

آیا «منطقهٔ الفراغ» واقعیت دارد؟ ----- ۲۱۹

نقد و بررسی ----- ۲۲۱

*** منابع و مآخذ ----- ۲۲۲

۸ انفتاح باب اجتهاد ----- ۲۲۳

اشاره ----- ۲۲۳

فصل اوّل: انسداد و ادلّهٔ آن ----- ۲۲۴

اشاره ----- ۲۲۴

۱. تاریخچهٔ انسداد ----- ۲۲۴

۲. انگیزه و علل انسداد ----- ۲۲۵

اشاره ----- ۲۲۵

الف) علل سیاسی- اجتماعی ----- ۲۲۵

اشاره ----- ۲۲۵

*** نقد و بررسی: ----- ۲۲۷

ب) علل شرعی حکم به انسداد ----- ۲۲۸

*** ۳. محدودهٔ انسداد ----- ۲۲۹

فصل دوم: پی‌آمدهای منفی انسداد باب اجتهاد ----- ۲۳۰

اشاره ----- ۲۳۰

۱. بی‌پاسخ ماندن مسائل مستحدثه ----- ۲۳۱

*** ۲. بی‌پاسخ ماندن مسائل مورد نیاز در زمان ائمّهٔ اربعه ----- ۲۳۲

۳. ناسازگاری با جهانی و جاودانی بودن اسلام ----- ۲۳۲

۴. تضادّ گفتار و عمل ----- ۲۳۲

*** فصل سوم: معتقدان به انفتاح باب اجتهاد و ادلّهٔ آنها ----- ۲۳۲

اشاره ----- ۲۳۲

۱. آیات ----- ۲۳۳

الف) عمومیّت خطابات قرآنی ----- ۲۳۳

ب) لزوم مراجعه به دانشمندان و علمای امّت ----- ۲۳۳

*** ۲. سیرهٔ ائمّه علیهم السلام و دانشمندان ----- ۲۳۳

اشاره ----- ۲۳۳

*** انفتاح در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه: ----- ۲۳۴

اشاره ----- ۲۳۴

قرن اوّل: ----- ۲۳۵

قرن دوم: ---- ۲۳۶
قرن سوم: ---- ۲۳۶
قرن چهارم: ---- ۲۳۷
قرن پنجم: ---- ۲۳۸
قرن ششم: ---- ۲۳۹
قرن هفتم: ---- ۲۴۰
قرن هشتم: ---- ۲۴۰
قرن نهم: ---- ۲۴۱
قرن دهم: ---- ۲۴۱
قرن یازدهم: ---- ۲۴۲
قرن دوازدهم: ---- ۲۴۳
قرن سیزدهم: ---- ۲۴۳
قرن چهاردهم: ---- ۲۴۴
قرن پانزدهم: ---- ۲۴۵
۳. روایات اهل بیت علیهم السلام دلیل دیگری بر انفتاح باب اجتهاد ---- ۲۴۶
۴. روایاتی که از فتوای بدون علم نهی می‌کند: ---- ۲۴۷
*** ۵. روایاتی که طریق اجتهاد و استنباط را آموزش می‌دهد ---- ۲۴۸
*** ۶. روایات حلّ تعارض احادیث ---- ۲۵۱
*** ۷. ادلّهٔ قائلین به انفتاح از اهل سنّت ---- ۲۵۲
اشاره ---- ۲۵۲
الف) اجتهاد فریضه‌ای دینی است ---- ۲۵۲
ب) جاودانگی اسلام و نیاز مستمر به احکام دینی ---- ۲۵۳
ج) صیانت و حفاظت از کتاب و سنّت ---- ۲۵۳
د) شهادت ائمّهٔ مذاهب اربعه بر انفتاح ---- ۲۵۳

جمع‌بندی: ----- ۲۵۴

فصل چهارم: دیدگاه‌های جدید و انفتاح مطلق باب اجتهاد ----- ۲۵۵

اشاره ----- ۲۵۵

خلاصهٔ بحث: ----- ۲۵۷

*** منابع و مآخذ ----- ۲۵۷

۹ نقش زمان و مکان در استنباط ----- ۲۵۹

اشاره ----- ۲۵۹

پیشگفتار: ----- ۲۵۹

*** فصل اوّل: زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط ----- ۲۶۰

گفتار اوّل: تعاریف ----- ۲۶۰

گفتار دوم: تأثیر زمان و مکان از منظر بزرگان فقها ----- ۲۶۲

گفتار سوم: قلمرو تأثیر ----- ۲۶۵

اشاره ----- ۲۶۵

۱. تأثیر زمان و مکان در موضوعات ----- ۲۶۶

اشاره ----- ۲۶۶

الف) تغییر مصداق ----- ۲۶۶

ب) تبدیل موضوع با تغییر درونی آن ----- ۲۶۷

ج) توسعه و تعمیم مصداق ----- ۲۶۷

د) تضییق و تخصیص مصادیق ----- ۲۶۷

ه) پیدایش مصادیق جدید ----- ۲۶۸

۲. تأثیر زمان و مکان در احکام ----- ۲۶۸

اشاره ----- ۲۶۸

الف) تأثیر زمان و مکان در کیفیت و روش اجرای احکام ----- ۲۶۹

ب) جانشینی حکم ثانوی به جای حکم اوّلی در موارد اضطرار ----- ۲۶۹

ج) ترجیح بعضی از احکام بر بعضی دیگر (قاعدهٔ اهمّ و مهم) ----- ۲۷۰

۳. تأثیر زمان و مکان در مصالح و مفاسد احکام ----- ۲۷۰

۴. تأثیر زمان و مکان در فهم متون (تفسیر عصری) ----- ۲۷۱

گفتار چهارم: گونه‌شناسی تأثیر زمان و مکان ----- ۲۷۳

اشاره ----- ۲۷۳

۱. گونهٔ تأثیر در مفاهیم قرآنی ----- ۲۷۳

۲. گونهٔ تأثیر زمان و مکان در سیرهٔ نظری و عملی معصومان علیهم السلام ----- ۲۷۴

اشاره ----- ۲۷۴

الف) تأثیر در سیرهٔ نظری و نحوهٔ گفتار ----- ۲۷۴

ب) تأثیر در سیرهٔ عملی معصومان ----- ۲۷۵

۳. گونهٔ تأثیر زمان و مکان در فتاوای فقها ----- ۲۷۵

گفتار پنجم: نتایج تأثیر ----- ۲۷۷

اشاره ----- ۲۷۷

الف) حلّ تعارض ظاهری موجود در سیرهٔ نظری و عملی معصومان علیهم السلام ----- ۲۷۷

ب) تسهیل در احکام حکومتی ----- ۲۷۸

ج) تسهیل در معیشت ----- ۲۷۹

د) هماهنگ ساختن اسلام با نیازهای واقعی زمان ----- ۲۸۰

ه) رفع عسر و حرج ----- ۲۸۰

فصل دوم: شبهات و سؤالات ----- ۲۸۱

الف) مخدوش شدن جاودانگی احکام اوّلیهٔ اسلام ----- ۲۸۱

ب) مصلحت محوری و مصالح مرسله ----- ۲۸۱

ج) عرف محوری و عرفی شدن دین! ----- ۲۸۱

*** منابع و مآخذ ----- ۲۸۲

۱۰ علوم پیش نیاز اجتهاد ----- ۲۸۳

اشاره ----- ۲۸۴
پیشگفتار: ----- ۲۸۴
۱. اجتهاد از نظر لغت ----- ۲۸۴
۲. اجتهاد از نظر اصطلاح ----- ۲۸۵
۳. اقسام اجتهاد ----- ۲۸۶
اشاره ----- ۲۸۶
اوّل. اجتهاد مطلق و متجزّی ----- ۲۸۶
دوم. اجتهاد عام و خاص ----- ۲۸۶
۴. مقصود از اجتهاد در عنوان بحث ----- ۲۸۷
۵. لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش نیاز اجتهاد ----- ۲۸۷
اشاره ----- ۲۸۷
الف) ادبیات عرب ----- ۲۸۸
اشاره ----- ۲۸۸
۱. علم به لغت عرب ----- ۲۸۸
۲. علم صرف ----- ۲۸۸
۳. علم نحو ----- ۲۸۹
۴. علم بلاغت (معانی و بیان و بدیع) ----- ۲۸۹
ب) علوم عقلی ----- ۲۹۱
اشاره ----- ۲۹۱
۱. علم منطق ----- ۲۹۱
۲. علم فلسفه ----- ۲۹۲
۳. علم کلام ----- ۲۹۴
ج) علوم نقلی (یا عقلی و نقلی) ----- ۲۹۶
اشاره ----- ۲۹۶

۱. علم تفسیر ----- ۲۹۶
۲. علم الحدیث ----- ۲۹۷
۳. علم درایه ----- ۲۹۸
۴. علم رجال ----- ۲۹۸
۵. علم اصول فقه ----- ۳۰۰
اشاره ----- ۳۰۰
ادلّهٔ توقّف اجتهاد بر علم اصول ----- ۳۰۰
مخالفت اخباری‌ها با علم اصول: ----- ۳۰۱
نزاع لفظی ----- ۳۰۲
۶. علم فقه ----- ۳۰۵
۷. علم به قواعد فقهی ----- ۳۰۶
خلاصه و نتیجهٔ بحث‌های گذشته: ----- ۳۰۷
اشاره ----- ۳۰۷
آیا علوم و آگاهی‌های دیگری برای اجتهاد لازم است؟ ----- ۳۰۷
تأثیر زمان و مکان در اجتهاد: ----- ۳۱۰
منابع و مآخذ ----- ۳۱۰
۱۱ سرچشمهٔ اختلاف فتاوی ----- ۳۱۲
اشاره ----- ۳۱۲
پیشگفتار: ----- ۳۱۳
الف) حکم الهی یکی بیش نیست ----- ۳۱۳
ب) فراوانی مشترکات فقهی ----- ۳۱۳
عوامل اختلاف فتوا: ----- ۳۱۴
اشاره ----- ۳۱۴
عامل اوّل: اختلاف در پاره‌ای از منابع استنباط احکام ----- ۳۱۵

اشاره ----- ۳۱۵
الف) ظواهر آیات قرآن ----- ۳۱۵
ب) حجیّت احادیث ائمۀ اهل بیت علیهم السلام ----- ۳۱۷
اشاره ----- ۳۱۷
۱. روایات آنها روایت از رسول اللّه است ----- ۳۱۷
۲. مقام عصمت ----- ۳۱۸
ج) رأی و عمل صحابه ----- ۳۲۱
اشاره ----- ۳۲۱
نتیجۀ اختلاف در حجیّت رأی صحابی: ----- ۳۲۲
مسألۀ ۱) تعیین کمترین مدّت ایّام حیض ----- ۳۲۲
مسألۀ ۲) ارث زن مطلقه بائنه ----- ۳۲۳
د) استحسان ----- ۳۲۳
اشاره ----- ۳۲۳
۱. حق شفعه ----- ۳۲۴
۲. قرار دادن خیار برای غیر طرفین معامله ----- ۳۲۴
ه) مصالح مرسله ----- ۳۲۵
اشاره ----- ۳۲۵
نظرات فقیهان: ----- ۳۲۶
ثمرۀ فقهی اختلاف نظر در مصالح مرسله: ----- ۳۲۷
اشاره ----- ۳۲۷
۱. اعتبار شهادت کودک بر وقوع جنایت ضرب و جرح ----- ۳۲۷
۲. شکنجۀ متهم به سرقت برای اخذ اعتراف ----- ۳۲۸
و) سدّ ذرایع و فتح آن ----- ۳۲۸
اشاره ----- ۳۲۸

اقسام سدّ ذرایع: ----- ۳۲۸

دیدگاه‌های مذاهب نسبت به حجیّت سدّ و فتح ذرایع: ----- ۳۲۹

*** اختلافات فقهی ناشی از ردّ و قبول سدّ ذرایع: ----- ۳۳۰

*** مسألهٔ حجیّت قیاس: ----- ۳۳۲

ز) عرف ----- ۳۳۳

اشاره ----- ۳۳۳

۱. آداب و عادات و قوانین و مقرّرات اجتماعی انسان‌ها ----- ۳۳۳

۲. مفاهیم الفاظ و کلمات موجود در کتاب و سنّت ----- ۳۳۴

۳. دلالت التزامیهٔ کلمات بر ارادهٔ متکلّم ----- ۳۳۴

ح) آیین پیامبران قبلی ----- ۳۳۵

اشاره ----- ۳۳۵

الف) پرداخت نصف دیه در قصاص مرد به جرم قتل زن ----- ۳۳۷

ب) اجبار شریک به روش مهایاء ----- ۳۳۸

عامل دوم: دسترسی یا عدم دسترسی به برخی از احادیث ----- ۳۳۸

اشاره ----- ۳۳۸

اختلاف فتاوای شافعی در قدیم و جدید: ----- ۳۳۹

فراموشی حدیث: ----- ۳۴۰

عامل سوم: اختلاف در معیار وثاقت راویان ----- ۳۴۰

اشاره ----- ۳۴۱

۱. هم مذهب بودن ----- ۳۴۱

۲. اختلاف در وثاقت راوی ----- ۳۴۲

۳. دیهٔ قطع انگشت سبابه ----- ۳۴۲

عامل چهارم: اختلاف در جهت صدور حدیث ----- ۳۴۳

اشاره ----- ۳۴۳

الف) تردید در ثبات یا موقّتی بودن حکم ----- ۳۴۳
اشاره ----- ۳۴۳
۱. روزهٔ «روز عاشورا» ----- ۳۴۳
۲. زکات اسب ----- ۳۴۴
۳. حکم ساختن مجسّمه ----- ۳۴۴
ب) اختلاف در واقعی یا تقیّه‌ای بودن حدیث ----- ۳۴۵
اشاره ----- ۳۴۵
استحباب روزهٔ عاشورا ----- ۳۴۶
عامل پنجم: اختلاف در نسخ حکم ----- ۳۴۶
عامل ششم: اختلاف قرائت آیات یا نقل متون احادیث ----- ۳۴۷
الف) اختلاف در قرائت آیات ----- ۳۴۷
*** ب) اختلاف در نقل متن حدیث ----- ۳۴۸
*** عامل هفتم: اختلاف در دلالت آیات و روایات و فهم و تفسیر آنها ----- ۳۵۰
اشاره ----- ۳۵۰
منشأ اختلاف در فهم و دلالت متون: ----- ۳۵۰
۱. اشتراک لفظی ----- ۳۵۰
اشاره ----- ۳۵۰
الف) اشتراک لفظی یک اسم ----- ۳۵۰
ب) اشتراک لفظی یک حرف ----- ۳۵۱
ج) اشتراک لفظی یک صیغهٔ صرفی ----- ۳۵۲
د) اشتراک یک ترکیب کلامی بین مفاهیم متعدّد ----- ۳۵۲
اشاره ----- ۳۵۲
۱. استثنا پس از جمله‌های متعدد ----- ۳۵۲
۲. اختلاف در تقیید دو موصوف توسّط یک صفت ----- ۳۵۳

*** ۲. ابهام لفظ و قابلیّت تطبیق بر چند مصداق ---- ۳۵۴
*** ۳. تردید در بین معنای لغوی و شرعی ---- ۳۵۵
اشاره ---- ۳۵۵
۱. تردید در کلمهٔ «نکاح» بین ازدواج شرعی و اعمّ از شرعی ---- ۳۵۵
۴. مردّد بودن لفظ بین معنای حقیقی و کنایی یا مجازی ---- ۳۵۶
عامل هشتم: اختلاف در ترجیح ادلّهٔ متعارض ---- ۳۵۷
اشاره ---- ۳۵۷
طهارت و نجاست منی: ---- ۳۵۷
عامل نهم: اختلاف در موارد حجیّت اصول عملیّه ---- ۳۵۸
عامل دهم: اختلاف نظر در مورد محدودهٔ قواعد فقهیّه ---- ۳۵۸
اشاره ---- ۳۵۸
۱. قاعدهٔ طهارت ---- ۳۵۸
۲. قاعدهٔ ید ---- ۳۵۹
۳. قاعدهٔ ضمان ید ---- ۳۵۹
عامل یازدهم: اختلاف در دایرهٔ حجیّت عقل ---- ۳۶۰
عامل دوازدهم: اختلاف در اقسام اجماع ---- ۳۶۲
عامل سیزدهم: تأثیر شرایط اجتماعی در فتوای مجتهد ---- ۳۶۴
اشاره ---- ۳۶۴
۱. ابطال طلاق ثلاث در یک مجلس ---- ۳۶۴
نتیجهٔ بحث ---- ۳۶۶
*** منابع و مآخذ ---- ۳۶۶
۱۲ جایگاه فلسفهٔ احکام در فقه اسلامی ---- ۳۷۰
اشاره ---- ۳۷۱
پیشگفتار: ---- ۳۷۱

[مقدمه] ----- ۳۷۲
اوّل: تعریف فلسفهٔ احکام ----- ۳۷۲
دوم: ارتباط فلسفهٔ احکام با حسن و قبح ذاتی اشیاء ----- ۳۷۳
سوم: جایگاه بحث از فلسفهٔ احکام ----- ۳۷۵
چهارم: طرق کشف فلسفهٔ احکام ----- ۳۷۶
پنجم: مقصود از شناخت فلسفهٔ احکام ----- ۳۷۶
ششم: فایدهٔ بحث از فلسفهٔ احکام ----- ۳۷۷
*** فصل اوّل: اقوال در مسأله ----- ۳۷۷
الف) فلسفهٔ احکام در نگاه فقهای اهل بیت علیهم السلام ----- ۳۷۷
ب) فلسفه و تعلیل احکام از نظر دانشمندان اهل سنّت ----- ۳۸۰
اشاره ----- ۳۸۰
بخشی از سخنان منکران تعلیل: ----- ۳۸۰
ادلّهٔ منکران تعلیل: ----- ۳۸۱
الف) دلیل نقلی ----- ۳۸۱
*** ب) دلیلی عقلی ----- ۳۸۲
سخنان معتقدان به تعلیل: ----- ۳۸۳
فصل دوم: آیات و روایات مربوط به فلسفهٔ احکام و افعال خدا ----- ۳۸۷
اشاره ----- ۳۸۷
۱. آیات و روایات مربوط به جهان تکوین ----- ۳۸۷
اشاره ----- ۳۸۷
الف) آیات ----- ۳۸۸
*** ب) روایات ----- ۳۸۸
۲. آیات و روایات مربوط به هدفمند بودن احکام شرعی ----- ۳۹۰
الف) آیات ----- ۳۹۰

ب) فلسفهٔ احکام از منظر روایات ---- ۳۹۱

فصل سوم: اقسام فلسفه‌های احکام ---- ۳۹۵

*** منابع و مآخذ ---- ۴۰۰

۱۳ بخشی از اصطلاحات مهمّ فقهی ---- ۴۰۲

اشاره ---- ۴۰۲

پیشگفتار: ---- ۴۰۲

اصطلاحات مربوط به مرحلهٔ تشریع احکام: ---- ۴۰۴

اشاره ---- ۴۰۴

مراحل تشریع حکم: اقتضا، انشا، فعلیّت و تنجّز ---- ۴۰۴

حکم تکلیفی و وضعی ---- ۴۰۴

۱. حکم تکلیفی: ---- ۴۰۴

۲. حکم وضعی: ---- ۴۰۴

اقسام حکم تکلیفی: ---- ۴۰۵

تقسیم اجمالی: ---- ۴۰۵

تقسیم تفصیلی: ---- ۴۰۵

تقسیمات وجوب: ---- ۴۰۵

اشاره ---- ۴۰۵

اقسام وجوب: ---- ۴۰۶

اشاره ---- ۴۰۶

الف) اقسام وجوب بر حسب ذات ---- ۴۰۶

ب) اقسام وجوب باعتبار شرایط و قیود ---- ۴۰۷

ج) اقسام وجوب به اعتبار وقت ---- ۴۰۸

د) اقسام وجوب به اعتبار دلیل ---- ۴۰۹

*** اصطلاحات و اقسام حرمت: ---- ۴۰۹

اشاره ----- ۴۰۹
اقسام حرمت: ----- ۴۰۹
اصطلاحات و اقسام استحباب: ----- ۴۱۰
مستحب، مندوب، تطوّع، نفل و سنّت ----- ۴۱۰
اقسام مستحب: ----- ۴۱۱
اصطلاحات و اقسام کراهت: ----- ۴۱۲
اصطلاحات و اقسام اباحه: ----- ۴۱۲
اقسام و اصطلاحات مربوط به حکم وضعی: ----- ۴۱۳
اشاره ----- ۴۱۳
امّا اصطلاحاتی که در این بخش قابل ذکر است: ----- ۴۱۴
۱- جزء، شرط، مانع و قاطع ----- ۴۱۴
۲. سبب، علّت، مقتضی ----- ۴۱۴
*** حکم واقعی و ظاهری: ----- ۴۱۵
اشاره ----- ۴۱۵
اقسام حکم واقعی: ----- ۴۱۵
حکم ظاهری و اقسام آن: ----- ۴۱۵
۱. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار قرارداد شرعی ----- ۴۱۵
۲. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار ترخیص و الزام ----- ۴۱۶
۳. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار دلیل شرعی و عقلی ----- ۴۱۶
اصطلاحات مربوط به مناصب فقها: ----- ۴۱۶
الف) فتوا، حکم و قضا ----- ۴۱۶
اشاره ----- ۴۱۶
تفاوت حکم با فتوا: ----- ۴۱۷
ب) استفتا و افتا ----- ۴۱۷

اشاره ----- ۴۱۷

شورای فتوا: ----- ۴۱۸

ج) ولایت، حکومت، حسبه ----- ۴۱۸

اصطلاحات فقها در بیان فتوا و احتیاط: ----- ۴۱۹

اشاره ----- ۴۱۹

الف) اصطلاحات فقها در بیان فتوا ----- ۴۱۹

ب) اصطلاحات فقها در موارد احتیاط ----- ۴۲۰

اصطلاحات فقها در ارتباط با انجام تکالیف: ----- ۴۲۰

الف) اطاعت و عصیان، انقیاد و تجرّی ----- ۴۲۰

ب) امتثال و اجزا ----- ۴۲۱

ج) صحّت، فساد و بطلان ----- ۴۲۲

د) ادا، قضا و اعاده ----- ۴۲۲

*** منابع و مآخذ ----- ۴۲۳

۱۴ ساختار و طبقه‌بندی فقه اسلامی ----- ۴۲۵

اشاره ----- ۴۲۵

پیشگفتار: ----- ۴۲۵

ساختار فقهی امامیّه: ----- ۴۲۶

اشاره ----- ۴۲۶

*** تقسیم دیگر ----- ۴۲۸

ساختار فقهی اهل سنّت: ----- ۴۲۹

نتیجه: ----- ۴۳۱

*** منابع و مآخذ ----- ۴۳۱

۱۵ مسائل مستحدثه و اصول کلّی حاکم بر آن ----- ۴۳۲

اشاره ----- ۴۳۲

پیشگفتار: ۴۳۲
اشاره ۴۳۲
۱. تعریف مسائل مستحدثه ۴۳۲
۲. ضرورت بحث از مسائل مستحدثه ۴۳۳
۳. نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه ۴۳۴
اشاره ۴۳۵
الف) مسائل مستحدثهٔ پزشکی ۴۳۵
۱. تشریح: ۴۳۵
۲. پیوند اعضا: ۴۳۵
۳. تلقیح مصنوعی: ۴۳۵
۴. تزریق خون: ۴۳۶
۵. کنترل جمعیّت: ۴۳۶
*** ب) بخش عبادات ۴۳۷
*** ج) بخش معاملات و مسائل اقتصادی ۴۳۸
*** د) مسائل گوناگون ۴۳۹
تبیین قواعد و اصول عامهٔ مسائل مستحدثه ۴۳۹
اشاره ۴۳۹
مطلب اوّل: تفاوت روش‌ها ۴۴۰
مطلب دوم: تأثیر زمان و مکان در اجتهاد ۴۴۱
اشاره ۴۴۱
*** اقسام تغییر موضوعات ۴۴۳
*** مطلب سوم: ضوابط کلّی استنباط مسائل مستحدثه ۴۴۷
*** مطلب چهارم: اطلاقات ادلّهٔ لفظیّه ۴۴۹
مطلب پنجم: بحثی پیرامون عناوین ثانویّه ۴۵۰

اشاره ----- ۴۵۰
۱. تعریف عناوین ثانویّه ----- ۴۵۱
۲. اقسام عناوین ثانویّه ----- ۴۵۱
۳. آثار عناوین ثانویّه ----- ۴۵۲
چند نمونه از مسائل مستحدثه: ----- ۴۵۳
جمع‌بندی ----- ۴۵۷
*** منابع و مآخذ ----- ۴۵۸
۱۶ ادلّهٔ تقلید در مکتب اهل بیت علیهم السلام و اهل سنّت ----- ۴۵۸
اشاره ----- ۴۵۸
پیشگفتار: ----- ۴۵۹
*** اوّل: تقلید در لغت و اصطلاح ----- ۴۵۹
اشاره ----- ۴۵۹
الف) تقلید در لغت ----- ۴۵۹
ب) تقلید در اصطلاح ----- ۴۶۰
*** دوم: تقلید در لسان روایات ----- ۴۶۱
*** سوم: ضرورت تقلید در فروع دین ----- ۴۶۲
اشاره ----- ۴۶۲
ادلّهٔ تقلید در فروع دین ----- ۴۶۳
اشاره ----- ۴۶۳
۱. دلیل عقل ----- ۴۶۳
۲. سیرهٔ عقلا ----- ۴۶۴
۳. آیات قرآن کریم ----- ۴۶۴
۴. روایات ----- ۴۶۶
۵. اجماع ----- ۴۶۸

۶. سیرهٔ مسلمین ---------- ۴۶۸
مخالفان تقلید: ---------- ۴۶۹
اشاره ---------- ۴۶۹
ادلّهٔ مخالفان تقلید ---------- ۴۷۱
۱. آیات ---------- ۴۷۱
۲. روایات ---------- ۴۷۲
۳. ادلّهٔ دیگر ---------- ۴۷۲
۴. شبهه عقلی در نقد تقلید ---------- ۴۷۳
*** آیا احتیاط امکان‌پذیر است؟ ---------- ۴۷۳
یادآوری: ---------- ۴۷۴
*** چهارم: تاریخچهٔ تقلید ---------- ۴۷۴
تقلید در صدر اسلام ---------- ۴۷۴
تقلید از صحابه و تابعین ---------- ۴۷۵
تقلید از فقهای مذاهب اهل سنّت ---------- ۴۷۵
تدوین رساله‌های عملیّه ---------- ۴۷۶
*** پنجم: تقلید در اصول دین ---------- ۴۷۶
اشاره ---------- ۴۷۶
ادلّهٔ عدم جواز تقلید در اصول دین: ---------- ۴۷۷
قائلین به جواز تقلید در اصول دین و ادلّهٔ آنان: ---------- ۴۸۰
*** ششم: تقلیدی نبودن مسألهٔ تقلید ---------- ۴۸۱
*** هفتم: تقلید در موضوعات ---------- ۴۸۲
*** هشتم: تقلید اعلم ---------- ۴۸۲
*** نهم: تقلید میّت ---------- ۴۸۳
*** منابع و مآخذ ---------- ۴۸۵

۱۷ رابطهٔ فقه و حکومت ----- ۴۸۶
اشاره ----- ۴۸۶
پیشگفتار: ----- ۴۸۷
۱. واژه‌های اساسی ----- ۴۸۷
الف) فقه ----- ۴۸۷
ب) حکومت ----- ۴۸۷
۲. ضرورت حکومت و دلیل نیاز به آن ----- ۴۸۷
فصل اوّل: حکومت در ادیان الهی ----- ۴۸۹
اشاره ----- ۴۸۹
جمع‌بندی: ----- ۴۹۰
فصل دوم: ادلّه ضرورت تشکیل حکومت اسلامی ----- ۴۹۱
۱. دلیل عقلی ----- ۴۹۱
۲. جامعیّت تعالیم اسلامی ----- ۴۹۲
اشاره ----- ۴۹۲
جمع‌بندی: ----- ۴۹۳
۳. اهتمام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به تشکیل حکومت اسلامی ----- ۴۹۴
اشاره ----- ۴۹۴
الف) تنظیم دیوانها و امور اداری و تشکیل بیت المال ----- ۴۹۴
ب) مراسلات و ارتباطات برون مرزی ----- ۴۹۵
ج) امضای معاهدات ----- ۴۹۵
د) تشکیل و تنظیم لشکر ----- ۴۹۵
ه) نصب کارگزاران ----- ۴۹۶
۴. حکومت اسلامی بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ----- ۴۹۷
۵. سیرهٔ خلفای نخستین ----- ۴۹۷

۶. سیرهٔ اهل بیت علیهم السلام ----- ۴۹۸
اشاره ----- ۴۹۸
انتظار حکومت جهانی مهدی علیه السلام: ----- ۴۹۸
فصل سوم: آمیختگی کامل فقه اسلامی با حکومت ----- ۵۰۰
اشاره ----- ۵۰۰
۱. طرح آیهٔ اللّه شهید سیّد محمّد باقر صدر ----- ۵۰۱
۲. طرح دکتر محمصانی ----- ۵۰۱
۳. طرح دکتر وهبه زحیلی ----- ۵۰۲
۴. طرح مصطفی زرقا ----- ۵۰۲
وظایف سلطان از منظر فقها: ----- ۵۱۰
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری: ----- ۵۱۱
فصل چهارم: امتیازات حکومت دینی ----- ۵۱۲
اشاره ----- ۵۱۲
تعبیرات فقها: ----- ۵۱۳
فصل پنجم: پاسخ به شبهات ----- ۵۱۴
اشاره ----- ۵۱۴
مکتب سکولاریزم: ----- ۵۱۴
ارکان سکولاریزم: ----- ۵۱۵
اشاره ----- ۵۱۵
۱. اومانیسم ----- ۵۱۵
۲. عقل‌گرایی ----- ۵۱۵
۳. علم‌زدگی ----- ۵۱۵
۴. تساهل و تسامح ----- ۵۱۵
۵- نوگرایی ----- ۵۱۶

تفکّر انفعالی روشنفکران مذهبی: ----- ۵۱۶

نقد و بررسی: ----- ۵۱۶

خلاصه و جمع‌بندی: ----- ۵۱۸

دیدگاه ماکسیم رودنسون «۱»: ----- ۵۱۹

*** منابع و مآخذ ----- ۵۲۰

۱۸ احکام امضایی و تأسیسی و عرفی شدن احکام ----- ۵۲۲

اشاره ----- ۵۲۲

پیشگفتار: ----- ۵۲۲

نحوهٔ امضای شارع: ----- ۵۲۴

احکام امضایی و عرفی شدن احکام ----- ۵۲۴

نقد و بررسی: ----- ۵۲۵

ادّعای بی‌نیازی از احکام شرعی: ----- ۵۲۷

نکته: ----- ۵۲۸

نتیجه: ----- ۵۲۸

*** منابع و مآخذ ----- ۵۲۹

۱/ ۱۹ منابع تشریع در ادیان دیگر ----- ۵۳۰

اشاره ----- ۵۳۰

الف) منابع شریعت مسیحی ----- ۵۳۰

اشاره ----- ۵۳۰

رسالت حضرت عیسی مسیح علیه السلام: ----- ۵۳۰

تقابل شریعت و طریقت! ----- ۵۳۱

نسخ شریعت تورات در مسیحیّت: ----- ۵۳۱

شریعت مسیحی: ----- ۵۳۲

منابع تشریع در مسیحیّت کاتولیک: ----- ۵۳۳

اشاره ----- ۵۳۳

۱. اربابان کلیسا ----- ۵۳۴

*** ۲. فرمانروایان ----- ۵۳۶

واژه‌نامه ----- ۵۳۷

اسقف: ----- ۵۳۷

امیران تُیُولدار: ----- ۵۳۷

بِندیکت: ----- ۵۳۷

پاپ: ----- ۵۳۷

پاتریارْک: ----- ۵۳۸

پِطْرُس: ----- ۵۳۸

پُولس: ----- ۵۳۸

ترِنت: ----- ۵۳۸

سوفرگان: ----- ۵۳۸

سیکستوس: ----- ۵۳۹

سینود شبانی: ----- ۵۳۹

فریسیان: ----- ۵۳۹

قبالا: ----- ۵۳۹

کاتبان: ----- ۵۴۰

کانُن لا ----- ۵۴۰

متّی: ----- ۵۴۰

مطران‌ها: ----- ۵۴۰

*** منابع و مآخذ ----- ۵۴۰

۲/ ۱۹ منابع تشریع در ادیان دیگر ----- ۵۴۱

اشاره ----- ۵۴۱

ب) منابع شریعت یهود ----- ۵۴۱
اشاره ----- ۵۴۱
گفتار اوّل: ادوار شریعت یهود ----- ۵۴۱
اشاره ----- ۵۴۱
الف) دورهٔ کتاب مقدّس ----- ۵۴۲
ب) دورهٔ سوفریم (کاتبان) ----- ۵۴۲
ج) دورهٔ زوگوت (جفت‌ها) ----- ۵۴۲
د) دورهٔ تنّائیم (معلّمان) ----- ۵۴۳
ه) دورهٔ آمورائیم (شارحان) ----- ۵۴۳
و) دورهٔ ساوورائیم (حکما) ----- ۵۴۴
ز) دورهٔ گائونیم (نوابغ) ----- ۵۴۴
ح) دورهٔ ریشونیم (مراجع نخستین یا متقدّمان) ----- ۵۴۵
ط) دورهٔ اَحَرونیم (متأخّران) ----- ۵۴۵
ی) دورهٔ لغو استقلال قضایی یهود تا عصر حاضر ----- ۵۴۶
گفتار دوم: منابع شریعت یهود ----- ۵۴۷
اشاره ----- ۵۴۷
۱. منابع مکتوب ----- ۵۴۷
اشاره ----- ۵۴۷
الف) تورات ----- ۵۴۷
اشاره ----- ۵۴۷
اوّل. اسفار تورات ----- ۵۴۸
دوم. تورات و قانون نامه‌های معاصر آن ----- ۵۵۰
ب) میشنا و تلمود «۱» ----- ۵۵۴
ج) بارَیتا «۳» ----- ۵۵۸

اشاره ----- ۵۵۸
اوّل. میدراش‌های هلاخایی ----- ۵۵۸
دوم. توسفتا ----- ۵۵۸
د) منابع مکتوب شریعت در دوران پس از تلمود ----- ۵۵۹
اشاره ----- ۵۵۹
اوّل. آثار دورهٔ گائونی ----- ۵۶۰
دوم. الفاسی ----- ۵۶۰
سوم. راشی و توسافوت ----- ۵۶۱
چهارم. میشنه تورا ----- ۵۶۱
پنجم. قانون‌نامه آشری ----- ۵۶۲
ششم. ارباعا طوریم ----- ۵۶۲
هفتم. شولحان عاروخ «۶» ----- ۵۶۳
هشتم. آثار پس از شولحان عاروخ ----- ۵۶۴
*** ۲- منابع قانونی شریعت یهود ----- ۵۶۴
اشاره ----- ۵۶۴
الف) سنّت ----- ۵۶۴
ب) میدراش «۴» (تفسیر) ----- ۵۶۵
ج) تَقانا «۲» و گِزِرا «۳» ----- ۵۶۶
د) مینهاگ (عرف) «۸» ----- ۵۶۷
ه) مَعَسه (عمل و رویّه) «۴» ----- ۵۶۸
و) سِوارا (عقل) «۲» ----- ۵۶۸
ز) نمونه‌ای از کاربرد منابع قانونی ----- ۵۶۹
واژه‌نامه: ----- ۵۷۱
آشری: ----- ۵۷۱

«اگادا»: ۵۷۱

آلبرشت آلت: ۵۷۱

آمورائیم: ۵۷۱

احَرونیم: ۵۷۱

ارباعاطوریم: ۵۷۱

اسباط: ۵۷۲

اسرائیل: ۵۷۲

اسفار پنج‌گانهٔ تورات: ۵۷۲

الفاسی: ۵۷۲

باریتا: ۵۷۲

بَمیدبار: ۵۷۲

بیت یوسف: ۵۷۲

پروشیم: ۵۷۲

تابوت عهد: ۵۷۳

تبعید بابلی: ۵۷۴

تقانا: ۵۷۴

تلمود: ۵۷۴

تنّائیم: ۵۷۴

تَنَخ: ۵۷۴

تورا: ۵۷۵

تورات: ۵۷۵

توسافوت: ۵۷۵

توسفتا: ۵۷۵

حاخام: ۵۷۶

حشمونائیم: ----- ۵۷۶

حکومت کاهنی: ----- ۵۷۶

داوران: ----- ۵۷۶

دِاوَریتا: ----- ۵۷۶

دِرَبانان: ----- ۵۷۶

دِواریم: ----- ۵۷۶

دین: ----- ۵۷۶

راشی: ----- ۵۷۷

راو: ----- ۵۷۷

ربّی: ----- ۵۷۷

رُش: ----- ۵۷۷

ریشونیم: ----- ۵۷۷

زوگوت: ----- ۵۷۷

ساوورائیم: ----- ۵۷۷

سِدِر: ----- ۵۷۷

سرزمین موعود: ----- ۵۷۸

سرزمین یهودا: ----- ۵۷۸

سِفر اعداد: ----- ۵۷۸

سفر تثنیه: ----- ۵۷۸

سِفر خروج: ----- ۵۷۸

سِفر لاویان: ----- ۵۷۸

سموئیل: ----- ۵۷۸

سَنْهِدْرین: ----- ۵۷۹

سِوارا: ----- ۵۷۹

سوفریم: ---------- ۵۷۹

شِئِلوت او- تشووت: ---------- ۵۷۹

شالحان عاروخ: ---------- ۵۸۰

شریعت شفاهی: ---------- ۵۸۰

شریعت مکتوب: ---------- ۵۸۰

شمّای: ---------- ۵۸۱

شِموت: ---------- ۵۸۱

صِدوشیم: ---------- ۵۸۱

طور: ---------- ۵۸۱

عبرانیان: ---------- ۵۸۱

عزرا: ---------- ۵۸۱

عقیوا: ---------- ۵۸۱

عهد: ---------- ۵۸۱

غریب مهمان: ---------- ۵۸۲

قانون نامهٔ اورنَمو: ---------- ۵۸۲

قانون نامهٔ حمورابی: ---------- ۵۸۲

قبالا: ---------- ۵۸۲

قوانین امری: ---------- ۵۸۲

قوانین موردی: ---------- ۵۸۲

قوانین هفتگانهٔ نوح: ---------- ۵۸۲

کِتوویم: ---------- ۵۸۳

کِنِست هگدولا: ---------- ۵۸۳

گائونیم: ---------- ۵۸۳

گِزِرا: ---------- ۵۸۳

گمارا: ۵۸۳
مئیر: ۵۸۳
متّپا: ۵۸۳
مَسِخِت: ۵۸۳
مَعَسه: ۵۸۴
میدراش: ۵۸۴
میدرشه هلاخا: ۵۸۴
میشپاط: ۵۸۴
میشنا: ۵۸۴
میشنه تورا: ۵۸۴
میصوا: ۵۸۵
مینهاگ: ۵۸۵
نحمیا: ۵۸۵
نووِلّی: ۵۸۵
نِویئیم: ۵۸۵
وَییقرا: ۵۸۵
هلاخا: ۵۸۶
هلینیسم: ۵۸۶
هیکل سلیمان: ۵۸۶
هیلل: ۵۸۶
یوسف قارو: ۵۸۶
یوشیا: ۵۸۶
*** منابع و مآخذ ۵۸۶
۲۰ مصادر تشریع و مبانی حقوق در مکاتب حقوقی معاصر ۵۸۸

اشاره ----- ۵۸۸

پیشگفتار: ----- ۵۸۹

۱. مکتب حقوق فطری ----- ۵۹۱

اشاره ----- ۵۹۱

تحوّل حقوق فطری: ----- ۵۹۱

اصول و ویژگی‌های حقوق فطری: ----- ۵۹۳

نقد و بررسی مکتب حقوق فطری: ----- ۵۹۴

۲. مکتب‌های تاریخی و تحقّقی ----- ۵۹۵

ویژگی مشترک این مکاتب ----- ۵۹۵

اشاره ----- ۵۹۵

اوّل: مکتب تاریخی ----- ۵۹۵

اشاره ----- ۵۹۵

نقد و بررسی مکتب تاریخی: ----- ۵۹۶

دوم: مکتب‌های تجربی ----- ۵۹۷

۱- مکتب سوداگرایی یا اصالت فایده ----- ۵۹۷

۲- مکتب مصلحت‌گرایی یا پراگماتیسم ----- ۶۰۰

سوم: نظریهٔ اتّحاد حقوق و دولت ----- ۶۰۴

چهارم: مکتب‌های تحققی ----- ۶۱۰

اشاره ----- ۶۱۰

۱. مکتب تحقّقی اجتماعی ----- ۶۱۰

۲. مکتب تحقّقی حقوقی یا حقوق وضعی ----- ۶۱۴

اشاره ----- ۶۱۴

پیروان مکتب تحقّقی حقوقی: ----- ۶۱۵

*** منابع و مآخذ ----- ۶۱۹

[فهرست‌ها] ۶۱۹
فهرست آیات ۶۱۹
بقره ۶۱۹
آل عمران ۶۲۱
نساء ۶۲۱
مائده ۶۲۲
انعام ۶۲۳
اعراف ۶۲۳
انفال ۶۲۳
توبه ۶۲۳
یونس ۶۲۴
هود ۶۲۴
رعد ۶۲۴
ابراهیم ۶۲۴
حجر ۶۲۴
نحل ۶۲۵
اسراء ۶۲۵
کهف ۶۲۵
مریم ۶۲۵
طه ۶۲۵
انبیاء ۶۲۵
حج ۶۲۶
مؤمنون ۶۲۶
نور ۶۲۶

فرقان ۶۲۶
شعراء ۶۲۶
قصص ۶۲۶
عنکبوت ۶۲۶
روم ۶۲۶
احزاب ۶۲۷
سبأ ۶۲۷
فاطر ۶۲۷
یس ۶۲۷
زمر ۶۲۷
غافر ۶۲۸
فصلت ۶۲۸
شوری ۶۲۸
زخرف ۶۲۸
جاثیه ۶۲۸
احقاف ۶۲۸
محمّد ۶۲۸
فتح ۶۲۸
حجرات ۶۲۸
ذاریات ۶۲۹
نجم ۶۲۹
قمر ۶۲۹
حدید ۶۲۹
حشر ۶۲۹

ممتحنه ---- ۶۲۹
جمعه ---- ۶۲۹
طلاق ---- ۶۳۰
ملک ---- ۶۳۰
نوح ---- ۶۳۰
جن ---- ۶۳۰
مدّثر ---- ۶۳۰
مرسلات ---- ۶۳۰
شمس ---- ۶۳۰
علق ---- ۶۳۰
بیّنه ---- ۶۳۰
نصر ---- ۶۳۰
اخلاص ---- ۶۳۱
فهرست روایات ---- ۶۳۱
رسول خدا صلی الله علیه و آله ---- ۶۳۱
امیر مؤمنان امام علی بن ابی طالب علیه السلام ---- ۶۳۴
حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام ---- ۶۳۵
امام حسن مجتبی علیه السلام ---- ۶۳۵
امام محمّد باقر علیه السلام ---- ۶۳۵
امام جعفر صادق علیه السلام ---- ۶۳۶
امام موسی کاظم علیه السلام ---- ۶۳۸
امام علی بن موسی الرّضا علیه السلام ---- ۶۳۸
امام علی الهادی علیه السلام ---- ۶۳۹
امام حسن عسکری علیه السلام ---- ۶۳۹

فهرست اشخاص و لقب‌ها ۶۳۹
فهرست اماکن ۶۶۱
فهرست قبایل و گروهها ۶۶۴
فهرست منابع «۱» ۶۶۵
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۶۸۱

دائرة المعارف فقه مقارن

مشخصات کتاب

سرشناسه : هویت جنسی

عنوان و نام پدیدآور : دایرةالمعارف فقه مقارن / زیر نظر مکارم شیرازی؛ با همکاری جمعی از اساتید و محققان حوزه علمیه قم

مشخصات نشر : قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۱۰۰۰۰ ریال : ۹۶۴-۵۳۳-۰۲۱-۱

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی:.Encyclopedia of Comparative figh . Makarem shirazi

یادداشت : عنوان دیگر: دایرةالمعارف فقه مقارن/ج۱

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه

موضوع : فقه تطبیقی--دایرةالمعارفها

رده بندی کنگره : BP۱۶۹/۷/م۷د۲ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۲۴۰۳

شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۳۶۳۴۷

۱ فقه در لغت و اصطلاح

اشاره

فقه در لغت

فقه در فرهنگ قرآنی

فقه در عصر صحابه، تابعین و در روایات معصومین علیهم السلام

فقه در اصطلاح فقها و اصولیّون

اجتهاد در مقابل نص

واژگان مرتبط

آیا تشخیص موضوعات بر عهدهٔ فقیه است؟

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱

فقه در لغت و اصطلاح

فقه در لغت:

در نگاه بـدوی و مراجعه ابتـدایی به کلمات و تعبیرات کثیری از اهل لغت، به نظر می‌رسـد که «فقه» به معنای مطلق فهم باشـد و این معنا از تعبیراتی نظیر گفته‌های ذیل استفاده می‌شود:

«الفقه، الفهم. قال اعرابی لعیسی بن عمر: شهدتُ علیک بالفقه ». «... ۱»

«الفقه، بالکسر العلم بالشیء و الفهم له و الفطنهٔ له». «۲»

«الفقه، فهم الشیء». «۳»

ولی با تأمل و نگاهی مجدد خصوصاً به عبارات لغویانی که در مقام تعیین تفاوت‌های ظریف بین واژگان متشابه برآمده‌اند و فروق اللغه را تدوین کرده‌اند به این نتیجه می‌رسیم که «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست بلکه موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق را «فقه» گویند، و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید به جای «فهم دقیق» از واژهٔ «ادراک دقیق» استفاده کنیم و بگوییم: با مراجعه به فروق اللغه، به این نتیجه می‌رسیم که فقه در لغت، مطلق علم به یک شیء و ادراک آن نیست بلکه ریزبینی و ادراک دقیق را «فقه» گویند، زیرا:

اوّلًا، گرچه در عبارات مزبور فقه به «مطلق فهم» معنا شده، لکن با مراجعه به بعضی از کتب لغت به دست می‌آید که واژهٔ «فهم» خود، برابر با مطلق علم و ادراک نیست بلکه عبارت از ادراک خفیّ و دقیق است. «۴» و با نوعی استنتاج و تعقّل: (ادراک أمرٍ عن تعقّلٍ و هو الاستنتاج العلمی) «۵» همراه است چنانکه «تفهیم» در مثل «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ » «... ۶» باری بیش از مطلق تعلیم دارد و وقتی می‌گوییم: «به او تفهیم کردم» مقصود این است که او را به عمق و باطن مطلب رساندم و اگر «ابن فارس» در «مقاییس اللغه» فقه را به مطلق علم تفسیر کرده: (و کلّ علمٍ لشیء فهو

---

(۱). صحاح اللغه، مادهٔ «فقه».

(۲). قاموس اللغه، مادهٔ «فقه».

(۳). مصباح المنیر، مادهٔ «فقه».

(۴). ر. ک: فروق اللّغات، تألیف الجزائری، ص ۱۷۶.

(۵). ر. ک: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مادّهٔ «فهم».

(۶). انبیاء، آیهٔ ۷۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲

فقه) «۱» بدین جهت است که ایشان در این عبارت تنها در مقام بیان این نکته است که واژهٔ فقه در ابتدا عام بود و شامل هر علمی می‌شد ولی پس از آن به علم شریعت اختصاص یافت؛ (کلّ علم لشیءٍ فهو فقه، ثمّ اختصّ ذلک بعلم الشریعهٔ) نه اینکه در مقام بیان معنای دقیق فقه و تفاوت آن با علم بوده باشد. شاهد این مدّعا جملهٔ سوم عبارت اوست که می‌گوید: «و أفهمتک الشیء: بیّنته لک» یعنی «افهام» را به «تبیین» معنا می‌کند و روشن است که تبیین یک مسأله، بیش از مطلق تعلیم آن است.

ثانیاً، کتب لغت دیگری نیز وجود دارد که در تفسیر واژهٔ فقه تصریح می‌کند «فقه» به معنای مطلق آگاهی و درک نیست بلکه با نوعی استنتاج، تعمّق، تأمّل و شکافتن کلام همراه است:

الف) راغب که به تعبیر بعضی از صاحب نظران، لغوی تیزچنگی در یافتن معنای اصلی و دقیق است، می‌گوید: «فقه آن است که انسان با استنتاج از معلومات و قضایای بالفعل و موجود، به مجهولی دست یابد». «۲»

ب) أبو هلال عسکری (م ۳۹۵) در الفروق اللغویه می‌نویسد: «فقه آن است که انسان با دقت و تأمّل، پی به مقتضای کلام ببرد، لذا به کسی که مخاطب شما واقع شده می‌گویی: «تفقّهْ ما أقوله» یعنی در آنچه می‌گویم تأمّل کن تا بر آن واقف شوی». «۳»

ج) ابن اثیر می‌نویسد: «فقه در اصل به معنای فهم است و از شکافتن و گشودن مشتق شده است». «۴»

د) هروی (م ۴۰۱) می‌گوید: «معنای حقیقی فقه شکافتن و گشودن است و فقیه کسی است که کلام را می‌شکافد». «۵»

گویا بر اساس همین عبارات است که أبو إسحاق مروزی (م ۳۴۰) فقه را به «فهم الشیء الدقیق» تعریف کرده است «۶» و با توضیحی که در ارتباط با معنای لغوی «فهم» گذشت روشن می‌شود که اشکال «زرکشی» که گفته است: «مختار مروزی با سخن ارباب لغت که فقه را به مطلق فهم معنا کرده‌اند مردود است»، «۷» وارد نیست.

و نیز بر همین اساس است که بعضی از محقّقان لغوی معاصر تصریح می‌کنند که ریشهٔ اصلی در این مادّه، فهم با دقت و تأمّل است؛ (إنّ الأصل الواحد فی المادّة هو فهم علی دقّةٍ و تأمّل). «۸»

گرچه انسب این بود که به جای واژهٔ فهم، واژگانی چون ادراک یا علم را به کار می‌برد؛ زیرا- همچنان که گذشت- مادّهٔ «فهم» خود، نوعی دقّت و تأمّل را در بر دارد و این نکته‌ای است که خود ایشان در مادّهٔ «فهم» به آن اشاره یا تصریح کرده است. «۹»

---

(۱). مقاییس اللغه، مادّهٔ «فقه».

(۲). الفقه هو التوصل إلی علمٍ غائبٍ بعلمٍ شاهدٍ. (مفردات راغب، مادّهٔ فقه).

(۳). الفروق اللغویه، الفرق بین العلم و الفقه، ص ۴۱۲.

(۴). النهایه، مادّهٔ «فقه».

(۵). الغریبین، ج ۲، ص ۱۲۶ (مطابق نقل موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت، ج ۱، ص ۱۸).

(۶). ر. ک: المنثور فی القواعد، ج ۱، ص ۱.

(۷). همان مدرک.

(۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مادّهٔ «فقه».

(۹). همان مدرک، مادّهٔ «فهم».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳

فقه در فرهنگ قرآنی:

از ملاحظهٔ مجموع آیاتی که در آن واژهٔ فقه و مشتقات آن به کار رفته چند نکته بدست می‌آید:

الف) فقه در فرهنگ قرآنی به همان معنای لغوی، یعنی بصیرت و ریزبینی و ادراک دقیق استعمال شده است هر چند بعضی «۱» چنین پنداشته‌اند که فقه در بعضی از آیات قرآنی مانند «قالُوا یا شُعَیْبُ ما نَفْقَهُ کَثِیراً مِمّا تَقُولُ» «۲» به معنای مطلق آگاهی است حال آن که در این گونه موارد نیز به معنای فهم دقیق است، زیرا چنین نبود که آنان از حرف‌های شعیب، چیزی سر در نیاورند بلکه با آنکه ظاهر سخنان آن حضرت دربارهٔ مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی و غیر آن را می‌فهمیدند، لیکن به جهت سیطرهٔ شهوات و خواسته‌های نفسانی، چون به حاقّ و روح بیانات او پی نمی‌بردند و نمی‌توانستند آن را باور کنند، می‌گفتند: «ما کثیری از آنچه را تو می‌گویی نمی‌فهمیم و دقیقاً از آن سر در نمی‌آوریم».

همچنین است آیهٔ «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» «۳» زیرا این گونه نیست که از خضوع و خشوع همهٔ موجودات در مقابل خداوند و از تنزیه و تسبیحی که لااقل در حدّ زبان حال دارند، چیزی نفهمیم؛ آنچه برای ما نامعلوم و نامفهوم است حقیقت و کنه تسبیح آنان است که به همان عدم فقه و عدم فهم دقیق بر می‌گردد.

نیز این گونه است آیه‌ای که در شأن کفار وارد شده: «فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً» «۴» و «زرکشی» مدّعای فوق را آن نقض کرده است «۵»؛ زیرا قطعاً چنین نبود که آنان از هیچ حدیث و کلامی سر در نیاورند و چیزی نفهمند.

آنچه گفته شد و معنایی که در عرصهٔ آیات، اختیار شد انطباقش در مورد آیاتی چون ... «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ» «... ۶» و «انْظُرْ کَیْفَ

نُصَرِّفُ الْآیاتِ لَعَلَّهُمْ یَفْقَهُونَ» «۷» و «طُبِعَ عَلَی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا یَفْقَهُونَ» «۸» و «رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی ... یَفْقَهُوا قَوْلِی» «۹» و... روشن‌تر است، خصوصاً وقتی که دو آیهٔ ۹۷ و ۹۸ سورهٔ انعام با هم مقایسه و ملاحظه شود، زیرا- به تعبیر علّامهٔ طباطبایی در المیزان «۱۰» - در آیهٔ ۹۷ که از نظر کردن در ستارگان و اوضاع سماویّه سخن می گوید و فهم آن مؤونهٔ زیادی نمی‌طلبد، تعبیر به «قَدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ» شده است: «وَ هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِی ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ» و در آیهٔ ۹۸ که از آیت نفس انسانی سخن دارد «وَ هُوَ الَّذِی أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ » ... و فهم اسرار آن افزون بر بحث‌های نظری نیاز به مراقبت باطنی و تعمّق شدید و تثبّت بلیغ دارد، تعبیر به «قَدْ فَصَّلْنَا

---

(۱). این نقض از جانب زرکشی در المنثور فی القواعد، ج ۱، ص ۲ صورت گرفته است.

(۲). هود، آیهٔ ۹۱.

(۳). اسراء، آیهٔ ۴۴.

(۴). نساء، آیهٔ ۷۸.

(۵). ر. ک: المنثور فی القواعد، ج ۱، ص ۲.

(۶). توبه، آیهٔ ۱۲۲.

(۷). انعام، آیهٔ ۶۵.

(۸). توبه، آیهٔ ۸۷.

(۹). طه، آیهٔ ۲۸.

(۱۰). المیزان، ج ۷، ص ۲۹۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴

الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَفْقَهُونَ» شده است: «وَ هُوَ الَّذِی أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَفْقَهُونَ».

ب) حوزه و محدودهٔ استعمال این واژه در لسان آیات، اختصاص به احکام فرعی ندارد بلکه فقیه قرآنی کسی است که در مجموعهٔ دین از فهم دقیق و بصیرت لازم برخوردار باشد، خواه در شاخهٔ مسائل اعتقادی یا اخلاق یا مسائل فرعی عملی.

استفادهٔ این نکته از مثل آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ توبه:

«لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ» ابهامی ندارد؛ زیرا اوّلًا: «دین» که تفقه در آیه، به آن تعلق گرفته، عبارت از مجموع مسائل اسلامی است:

«إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلَامُ » «... ۱» ثانیاً: صریح یا ظاهر آیه این است که تفقه در دین، سبب انذار قوم و در نهایت، پذیرش آنان می‌شود و قطعاً چنین هدفی با صرف آشنایی با مسائل حلال و حرام، بدون شناخت مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی تأمین نمی گردد.

در موارد دیگر از استعمالات قرآنی (حدود ۱۹ مورد دیگر) شمول واژهٔ فقه نسبت به غیر مسائل فرعی روشن‌تر است؛ زیرا در همهٔ آن موارد بدون استثنا مورد استعمالش مسائل اعتقادی و اخلاقی است، نظیر آیهٔ ۱۳ سورهٔ حشر که کمی خوف از خداوند و در مقابل، مقهور و مرعوب خلق خدا شدن را به قلّت فقه، احاله داده است: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِی صُدُورِهِمْ مِنَ اللّهِ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا یَفْقَهُونَ».

لازم به ذکر است که این محدودیّت (محدودیّت واژهٔ فقه در مسائل دینی) محدودیّتی مفهومی نیست؛ به تعبیر دیگر: هیچ گونه محدودیّتی برای این واژه در عرصهٔ آیات نسبت به معنای لغوی به وجود نیامده است و اگر در مثل «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ» محدودیّتی برای این واژه در مسائل دینی فهمیده می‌شود، به یُمن وجود واژهٔ «دین» بعد از «لیتفقّهوا» یا قراین دیگر است. به بیان سوم: اگر فقه

در لغت به معنای بصیرت و ادراک دقیق است در هر چیز که باشد، در قرآن نیز به همین معنا آمده و تغییری در آن به وجود نیامده است، گرچه مورد استعمال همهٔ مشتقات این واژه یا بیشتر آنها در قرآن، حوزهٔ مسائل دینی بوده باشد.

فقه در عصر صحابه، تابعین و در روایات معصومین علیهم السلام:

از تأمل در مجموعهٔ روایاتی که واژهٔ فقه در آن به کار رفته این نتیجه به دست می‌آید که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ معصومین علیهم السلام با اقتباس از آیات و تحت تأثیر استعمالات قرآنی، این واژه را به کار می‌گرفتند چه در آنچه به عنوان بخش «الف» و مفهوم این واژه گذشت و چه در بخش «ب» و حوزه و محدودهٔ فقه. یعنی فقه را هم در معنای بصیرت و ریزبینی و هم در مجموعهٔ دین- نه خصوص احکام فرعی- به کار می‌بردند و فقیه را کسی می‌دانستند که به مجموعهٔ مسائل و مفاهیم دینی اعمّ از اعتقادات، اخلاق و احکام، بصیرت لازم را داشته باشد و به اصطلاح، اسلام‌شناسی تمام عیار باشد.

---

(۱). آل عمران، آیهٔ ۱۹.

این نکته، خصوصاً با ملاحظهٔ روایات فریقین که ویژگی‌هایی را برای عنوان «فقیه» ذکر می‌کند و آثار و نشانه‌هایی را برای «فقه» بر می‌شمرد، قابل باور است، ویژگی‌ها و نشانه‌هایی که قطعاً به صرف آشنایی با احکام حلال و حرام و تفریعات طلاق، لعان، بیع و اجاره، بدون فراگیری معارف و معیارهای اخلاقی، حاصل نمی‌گردد، نظیر:

الف) نگه داشتن مردم و مخاطبان در حالت خوف و رجا و مأیوس نساختن آنان از رحمت خدا و ایمن نساختن آنها از مکر و سخط خدا:

(الفقیه کلّ الفقیه من لم یُقنّط النّاسَ من رحمهٔ اللّه و لم یُؤْیِسْهم من رَوْح اللّه عزّ و جلّ و لم یُؤْمِنْهم من مکر اللّه)

. «۱» ب) زهد در دنیا و رغبت به آخرت به همراه تمسّک به سنّت نبی اکرم:

(إنّ الفقیه حقّ الفقیه الزاهد فی الدنیا، الراغب فی الآخرهٔ، المتمسّک بسنّهٔ النّبی صلی الله علیه و آله) «۲»

و یا زهد در دنیا و رغبت به آخرت به همراه بصیرت در دین و مداومت بر عبادت پروردگار:

(انّما الفقیه، الزاهد فی الدنیا، الراغب فی الآخرهٔ، البصیر بأمر دینه المداوم علی عبادهٔ ربّه)

. «۳» ج) مخالفت با بدکاران در راه خدا و آشنایی با حیله‌ها و آفت‌های نفس خویش:

(لا یفقه العبد کلّ الفقه حتّی یَمقُت النّاس فی ذات اللّه و حتّی لا یکون أحد أمقت من نفسه)

. «۴» د) حلم و سکوت و گزیده گویی:

(من علامات الفقه، الحلم ...، و الصمت) «۵»

؛ (من فِقه الرّجل قلّهٔ کلامه فیما لا یعنیه)

. «۶» با این بیان روشن می‌شود که در فرهنگ خود اهل بیت عنوان «فقیه اهل بیت» به کسی اطلاق می‌شود که صرف نظر از بصیرت در مسائل حلال و حرام، از بصیرت در مسائل تفسیری، کلامی، اعتقادی و اخلاقی نیز برخوردار باشد و در واقع باید عناوینی چون «اسلام‌شناس» و «دین‌شناس» را معادل آن دانست.

چنانکه روشن شده است که این عموم و شمول مفهومی، اختصاص به عرصهٔ روایات فریقین ندارد بلکه به طور کلی، در ادبیات و استعمالات متشرّعین از سلف صالح و عصر صحابه و تابعین نیز، شایع بوده است، و این حقیقتی است که بزرگانی چون شهید ثانی در منیهٔ المرید «۷» و ابو حامد غزالی در احیاء العلوم «۸» نیز به آن تصریح کرده‌اند.

به بیان دیگر: چنانکه در لسان روایات و ائمّهٔ معصومین علیهم السلام واژهٔ فقه در معنای قرآنی خود که همان معنای لغوی است استعمال می‌شد، در محاورات و استعمالات متدیّنان و متشرّعان نیز قضیه، چنین بوده؛ بلکه از بعضی نقل‌ها بدست می‌آید که این وضعیت تا عصر امام صادق علیه السلام و شافعی و ابو حنیفه ادامه داشت؛ زیرا تا آن زمان،

---

(۱). نهج البلاغه، حکمت ۹۰. ر. ك: کنز العمال، ج ۱۰، ص ۱۸۱، ح ۲۸۹۴۳؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از امیر مؤمنان علی علیه السلام.

(۲). کافی، ج ۱، ص ۷۰، ح ۸ از امام باقر علیه السلام.

(۳). سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از حسن بصری.

(۴). کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۱۸۲، ح ۲۸۹۵۰ از شدّاد بن أوس.

(۵). الاختصاص، ص ۲۳۲، از امام رضا علیه السلام.

(۶). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۵۴ از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله.

(۷). ر. ك: منية المريد، ص ۱۵۷.

(۸). ر. ك: المحجّة البيضاء، ج ۱، ص ۸۱- ۸۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶

علوم شرعی یعنی علم کلام، علم اخلاق و علم احکام، از هم جدا نبود و عالم و فقیه دینی به کسی گفته می‌شد که از اعتقادات و اخلاقیات و فروع فقهی یکجا و در زمان واحد، آگاهی داشته باشد. بر همین اساس است که در نگاه ابو حنیفه، فقه به «مطلق شناخت نفس و آنچه به نفع و ضرر آن است» تعریف می‌شود که طبعاً همهٔ محورهای سه‌گانهٔ فوق را در بر می‌گیرد. «۱» نیز بر همین اساس است که وی کتاب خود در عقاید را به «الفقه الاکبر» نام‌گذاری می‌کند و با قید «الاکبر» عقاید را از اخلاق و احکام جدا می‌سازد «۲» چنانکه احکام را با قید «عملًا» از امور اعتقادی و اخلاق تفکیک می‌نماید. «۳»

در چنین زمانی است که علوم اسلامی بر اثر گسترش و تکاملی که یافته بود از هم جدا می‌شود و امام صادق علیه السلام در هر علمی از علوم دینی شاگردانی خاص، تربیت می‌کند و در خصوص علمِ احکام، کسانی چون زراره و محمّد بن مسلم را پرورش می‌دهد و واژهٔ فقه چه در لسان روایات و چه در لسان متشرّعان بر اثر کثرت استعمال در خصوص احکام فرعی، به تدریج، حقیقتی دیگر می‌یابد. یعنی تنها در خصوص آنچه به عنوان بند (ب) گذشت بدین معنا که در محدودهٔ فقه، (نه در اصل معنای بصیرت و ریزبینی) شمولش را از دست داده و به خصوص احکام عملی و فرعی تعریف می‌شود به گونه‌ای که شافعی برای فقه همان تعریفی را بیان می‌دارد که بعدها در میان علمای فریقین شهرت پیدا می‌کند، وی می‌گوید: «فقه، علم به احکام شرعیّهٔ عملیّه‌ای است که از طریق ادلّهٔ تفصیلیّه به دست آید». «۴»

البتّه مدعا این است که آنچه در این عصر حادث می‌شود کثرت استعمالی است که مصداق خاصّی را به حقیقت مبدّل می‌سازد، به گونه‌ای که برای اراده کردن آن مصداق، نیازی به قرینه‌ای نیست؛ نه اینکه اصل استعمال واژهٔ فقه در خصوص احکام فرعیه نیز در این عصر تحقق یافته باشد؛ بلکه قبل از این عصر نیز در احکام فرعیه استعمال می‌شد.

شاهد این مدعا روایاتی است که در عصر اوّل صادر شده است، ولی در آنها واژهٔ «فقه» و «تفقّه» با قرینه در خصوص احکام فرعیه استعمال شده است، نظیر روایتی که فتّال نیشابوری در روضهٔ الواعظین از علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

«من لم يتفقّه فی دینه ثمّ اتّجر، ارتطم فی الرّبا

؛ کسی که بدون بصیرت در دین، دست به تجارت بزند در ربا غوطه‌ور می‌شود». «۵» و روایت دیگری که دعائم الاسلام از آن

حضرت نقل می کند که فرمود:

«الفقه ثمّ المتجر، فإنّ من باع و اشترى و لم يسئل عن حلال و حرام ارتطم فى الرّبا

؛ اوّل فقه سپس تجارت، کسی که به سراغ خریدوفروش رود بدون آنکه از حلال و حرام بپرسد و آگاه شود در ربا غوطه‌ور می‌شود». «۶»

---

(۱). ر. ک: الفقه الاسلامى و أدلّته، ج ۱، ص ۲۹؛ مرآة الاصول، ج ۱، ص ۴۴.

(۲). موسوعة جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۹.

(۳). الفقه الاسلامى و أدلّته، ج ۱، ص ۳۰.

(۴). شرح جمع الجامع للمحلى، ج ۱، ص ۳۲.

(۵). روضة الواعظين، ج ۲، ص ۴۶۵.

(۶). دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۶، ح ۱۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷

و روایتی که در کافی از آن حضرت نقل شده که بر فراز منبر می‌فرمود:

«يا معشر التجار! الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر و اللّه للرّبا فى هذه الامّة أخفى من دبيب النمل على الصّفا

؛ ای گروه تجّار! اوّل فقه سپس تجارت، اوّل فقه سپس تجارت، اوّل فقه سپس تجارت؛ به خدا قسم نفوذ ربا در این امّت، از حرکت مورچه بر روی سنگ صاف، مخفی تر است». «۱»

ظاهر این روایات به قرینهٔ اینکه مسألهٔ ربا از احکام فرعی است، این است که مقصود از «الفقه» مسائل شرعی و احکام فرعی مربوط به ابواب معاملات است.

فقه در اصطلاح فقها و اصولیون:

از آنچه گذشت به دست می‌آید که استعمال واژهٔ «فقه» در یکی از آیات قرآن در مصداق بصیرت در مسائل دین: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» سبب شد تا در لسان روایات این واژه مترادف با بصیرت و ادراک دقیق در امور دینی به حساب آید، یعنی در لسان روایات و متشرّعین نیز همان معنای لغوی اراده شود. تنها تغییر حاصل آمده، این بود که صرفاً بر مسائل دینی تطبیق گردد؛ این محدودیّت تطبیقی تا عصر تفکیک علوم دینی از یکدیگر ادامه داشت، در این عصر که همان عصر امام صادق علیه السلام است چون دانش‌هایی نظیر دانش توحید یا کلام، دانش اخلاق (معرفة النّفس)، دانش تفسیر و ... از بدنهٔ فقه جدا شده بود فقه، تنها در احکام فرعی به کار می‌رفت و درست از همین تاریخ اصطلاح جدیدی از حیث محدودهٔ تطبیق (نه در اصل معنا که ادراک دقیق باشد) در نزد فقها و متشرّعه به وجود آمد.

در این عصر بود که در کلمات کسانی چون شافعی فقه به «علم به احکام شرعیّهٔ عملیّه‌ای که از طریق ادلّهٔ تفصیلیّه به دست می‌آید» «۲» تعریف شد و تقریباً عین همین تعبیر در کلمات فقها و اصولیون فریقین به چشم می‌خورد «۳» تنها تفاوت در تعبیر به «فرعیّه» است که در کلمات فقهای شیعه چون شیخ طوسی و صاحب معالم به جای «عملیّه» نشسته است.

روشن است که با قید «فرعیّه» اصول دین و اصول فقه خارج می‌شود، در حالی که با قید «عملیّه» مسائل مرتبط به اعمال قلب که در علم اخلاق از آن بحث می‌شود، نظیر حرمت ریا، حسد، کبر و ... نیز خارج می گردد «۴» چنانکه با قید «ادلّهٔ تفصیلیّه» آشنایی مقلّد به احکام فرعی جدا می‌شود و در نتیجه علم مقلّد به فتاوای مرجع تقلیدش «فقه اصطلاحی» به حساب نمی‌آید و کلمهٔ فقه اصطلاحی

تنها شامل «آگاهی‌های اجتهادی» می‌شود؛ چنانکه «فقیه اصطلاحی» نیز تنها بر مجتهد اطلاق می‌گردد و شامل مقلّد نمی‌شود.

---

(۱). کافی، ج ۵، ص ۱۵۰، ح ۱.

(۲). شرح جمع الجامع للمحلی، ج ۱، ص ۳۲.

(۳). ر. ک: عدهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱؛ معالم الدین، ص ۳۳؛ الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۱۵.

(۴). ر. ک: الموسوعهٔ الفقهیّهٔ الکویتیّهٔ، ج ۱، ص ۱۳.

به هر حال، در اصطلاح اصولیون و فقها، فقه مجموعه‌ای از قوانین، دستورات و امر و نهی‌هایی است که فقیه، از منابع و ادلّهٔ تفصیلی آن استنباط می‌کند و موضع عملی بندگان را در برابر خالق رقم می‌زند و به او می‌آموزد که چه عکس العملی در مقابل مولای حقیقی‌اش داشته باشد.

به بیان دیگر: اگر غرض از خلقت انسان، عبودیت است: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» «۱» فقه، طریق عبودیت و بندگی را تعیین می‌کند و راه عملی آن را به بنده می‌آموزد و بر همین اساس به آن «شریعت» - و «منهاج» - به معنای راه- نیز گفته می‌شود.

*** یادآوری لازم:

از بررسی مجموع روایاتی که در زمینهٔ فقه و فقاهت وارد شده، به دست می‌آید که رسول مکرّم و ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام و فقهای اسلام برای جداسازی فقیه واقعی و حقیقی از غیر واقعی، اصرار فراوانی ورزیده‌اند و در تعبیراتی نظیر:

«ألا إنّ الفقیه من أفاض علی النّاس خیره...

». «۲» «أ لا أخبركم بالفقیه حقّاً؟»

. «۳» «أ لا أخبركم بالفقیه حقّ الفقیه؟»

. «۴» «الفقیه كلّ الفقیه من لم یقنّط النّاس »...

. «۵» «فإنّا لا نعدّ الفقیه منهم فقیهاً حتّی یكون محدّثاً»

. «۶» «لا یكون الرجل منكم فقیهاً حتّی یعرف »...

. «۷» معیار فقه واقعی را گوشزد نموده‌اند و این نحو موضع‌گیری و برخورد، دلیل بر شیوع نوعی انحراف و کج‌فهمی در عرف متشرّعهٔ آن زمان در زمینهٔ فقه و فقاهت است؛ انحرافی که با کمال تأسف در عصر کنونی نیز مشاهده می‌شود.

واژه‌شناسی «فقه»، «فقیه» و «تفقّه» و بررسی معنای لغوی و تفکیک آن از معنای اصطلاحی و پی بردن به معنای مراد در فرهنگ قرآن و حدیث، می‌تواند در مقابل این انحراف بایستد و سبب شود که از آن همه فضایل و برکاتی که برای فقه و فقاهت در لسان کتاب و سنّت وارد شده، سوء استفاده نگردد و کژی و انحراف در بایسته‌های حوزه‌ها و مراکز تعلیمی به وجود نیاید و در تطبیق متّفقه قرآنی «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» و «فقیه کتاب و سنّت» و یا «فقیه اهل بیت» خطا و اشتباهی رخ ندهد، فضائلی نظیر:

«فضل الفقیه علی العابد كفضل الشّمس علی الكواكب

؛ برتری فقیه بر انسان عابد همانند برتری خورشید بر ستارگان است». «۸»

«إذا أراد اللّه بعبدٍ خیراً فقّهه فی الدّین...

؛ وقتی خداوند اراده کند به بنده‌اش خیری برساند او را فقیه در دین قرار می‌دهد ». «... ۹»

---

(۱). ذاریات، آیهٔ ۵۶.

(۲). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۵، ح ۱۰.

(۳). همان مدرک، ص ۴۸، ح ۸.

(۴). همان مدرک، ص ۴۹.

(۵). همان مدرک، ص ۵۶.

(۶). همان مدرک، ص ۸۲.

(۷). همان مدرک، ص ۱۸۴.

(۸). بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۳۲۱، ح ۱۹، از امام موسی بن جعفر علیه السلام.

(۹). غرر الحکم، ح ۴۰۷۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹

«ما عبد اللّه تعالی بشیءٍ أفضل من الفقه فی الدّین

؛ خداوند متعال عبادت نشده به چیزی که بافضیلت‌تر از فقه در دین باشد». «۱»

«إنّ لکلّ شیءٍ دِعامهٔ و دِعامهٔ هذا الدّین الفقه

؛ برای هر چیزی ستونی است و ستون این دین، فقه است». «۲»

«إذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثُلمهٔ لا یسدّها شیء

؛ هنگامی که مؤمن فقیه از دنیا برود شکافی در اسلام به وجود می‌آید که چیزی آن را پر نمی‌کند». «۳»

«ما من أحدٍ یَموت من المؤمنین أحبّ إلی إبلیس من موت فقیهٍ

؛ برای شیطان مرگی محبوب‌تر از مرگ فقیه نیست». «۴»

به هر حال، با توجّه به اینکه از مباحث گذشته بدست آمد که واژگان مزبور اختصاصی به احکام و مسائل فرعی چون طهارت و نماز و تفریعات طلاق و لعان و بیع و اجاره ندارد بلکه «فقه» و «تفقّه» در لسان آیات و روایات، معادل واژگانی چون «دین‌شناسی» و «اسلام‌شناسی» است و «فقیه» به کسی گفته می‌شود که بصیرت لازم را در مجموعهٔ دین اعم از معارف و اخلاق و احکام دارا باشد، روشن می‌شود که ذهنیّت موجود در این رابطه، با حقیقت مسأله، چقدر فاصله دارد و چه غفلتی دامن‌گیر عده‌ای از دانش‌پژوهان و طالبان علوم دینی شده است؛ غفلت از معارفی که لبّ دین و نردبان صعود است: «إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ» «۵» و غفلت از اخلاقیات و تهذیب نفسی که معیار صلاح و فلاح است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکّاها». «۶»

بر همهٔ فرهیختگان اصیل حوزوی و نواندیشان راسخ دینی است که به تبیین این حقیقت بپردازند که «فقها» کسانی نیستند که تنها در فروع و احکام فرعی غور کنند و «فقیه کتاب و سنّت» و یا «فقیه اهل بیت» به کسی گفته نمی‌شود که از معارف حقّه و حقایق تفسیری و قرآنی و دقایق آفات نفسانی چیزی نداند، بلکه «الفقیه کلّ الفقیه» کسی است که فراگیری معارف قرآنی را بر همه چیز مقدّم بدارد و چیزی را فدای آن نسازد

«الفقیه کلّ الفقیه من ... و لم یَدَع القرآن رغبهً عنه إلی ما سواه» «۷»

و باور کند که علوم برخاسته از کتاب و سنّت، هم «آیهٔ محکمهٔ» دارد و هم «فریضهٔ عادلهٔ» و هم «سنّهٔ قائمهٔ». «۸»

گرچه باید در این رابطه نیز زمام قلم و ذهن خویش را به دست گرفت تا طغیان نکند و با اغراق در این مسأله سبب نشود که آن تفریط، دانش‌پژوی علوم دینی را به ورطهٔ افراط بیفکند و این تبیین و برجسته شدنِ رجحان معارف و اخلاق، سبب کم رنگ شدن ارزش فقه و بصیرت در حلال و حرام و

(۱). اصول سرخسی، ج ۱، ص ۱۰ از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۲). الکامل (عبد اللّه بن عدی)، ج ۱، ص ۳۷۸، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۳). کافی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲.

(۴). همان مدرک، ح ۱.

(۵). فاطر، آیهٔ ۱۰.

(۶). شمس، آیهٔ ۹.

(۷). سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از علی بن ابی طالب علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۳۳۲ عن علی علیه السلام.

(۸). کافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۱ عن النبی صلی الله علیه و آله: «انّما العلوم ثلاثة: آیة محکمة و فریضة عادلة و سنة قائمة».

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰

کاسته شدن اهمیّت آن در انظار و اذهان گردد؛ زیرا «احکام حلال و حرام» بر اساس نصوص متعدد قرآنی، «حدود اللّه مرزهای الهی» «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ» «۱» * به حساب می‌آیند، حدودی که تعدّی از آن عذاب جهنم را در پی دارد ...: « وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها » «... ۲» خصوصاً با توجّه به این نکته که شریعت ما جدای از طریقت نیست و بدون آشنا شدن دقیق با این احکام، و عمل کردن به آن، نه قلّه‌های رفیع تهذیب نفسانی و شهود عرفانی فتح می‌گردد و صلاح و فلاحی که قبل از هر چیزی متوقّف بر ترک محرمات و انجام واجبات است حاصل می‌شود و نه اعتقادات و معارف، کمال و رفعت می‌یابد.

*** اجتهاد در مقابل نصّ:

«اجتهاد در مقابل نصّ» را بعضی جزء «فقه» به حساب نیاورده‌اند. در موسوعهٔ مصری «عبد الناصر» تحت عنوان «ما لیس فقهاً» این چنین آمده است: آرایی که مبتنی بر نصّ شرعی نیست و صرفاً از طریق اعمال نظر شخصی در احکام شرعی بدست آمده، «فقه» نامیده نمی‌شود مگر اینکه در جایگاه شایستهٔ خود قرار گیرد و از کسی که اهلیّت برای اظهار نظر فقهی دارد صادر شود. و اینکه معروف و مسلّم است که: اجتهاد در مقابل نص مورد قبول نیست از همین جا نشأت می‌گیرد و قول فقها که می‌گویند: اجتهادی که مخالف کتاب خدا یا مخالف سنّت یا بر خلاف اجماع باشد و یا گرچه مخالف این سه اصل نیست ولی سخنی بدون دلیل بوده باشد، اعتباری ندارد و از مقولهٔ «اختلاف نظر فقها» به حساب نمی‌آید و «فقه» نامیده نمی‌شود و اگر قاضی بر اساس چنین اجتهادی قضاوت کند قضاوتش باطل است، نیز ناظر به همین نکته است.

سپس در همان کتاب برای هر یک از موارد چهارگانهٔ بالا (مخالف کتاب اللّه، مخالف سنّت، مخالف اجماع و سخن بدون دلیل) مثالی ذکر شده است، از جمله برای اجتهاد در مقابل کتاب اللّه این مثال ذکر شده که بعضی ربا را در شرایطی حلال می‌دانند در حالی که مخالف آیهٔ شریفهٔ «وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا» است و بعضی گفته‌اند: زنی که مطلّقهٔ ثلاثه است با صرف ازدواج با شخص دیگری و لو بدون دخول، بر زوج او حلال می‌شود در حالی که مخالف صریح روایت نبوی صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید:

...« لا حتّی یذوق العسیلة»

. «۳» بعضی از دانشمندان اسلامی نیز کتاب یا کتبی تحت عنوان «النص و الاجتهاد» نوشته‌اند و موارد مختلفی از «اجتهاد در مقابل نص» را در آن شرح داده‌اند «۴» و این موارد متأسفانه کم نیست به عنوان نمونه در صحیح بخاری و صحیح مسلم در ابواب

(۱). نساء، آیهٔ ۱۳.

(۲). نساء، آیهٔ ۱۴.

(۳). موسوعهٔ الفقه الاسلامی (مشهور به موسوعهٔ جمال عبد الناصر)، ج ۱، ص ۱۳.

(۴). مانند کتاب «النص و الاجتهاد» شرف الدّین الموسوی.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱

تیمّم چنین آورده‌اند که «مردی نزد عمر آمد و گفت:

من جنب می‌شوم و آبی نمی‌یابم (که غسل کنم) عمر گفت: نماز نخوان! عمّار یاسر حاضر بود، گفت: آیا فراموش کرده‌ای که من و تو در یکی از جنگ‌ها شرکت داشتیم و جنب شده بودیم و آبی نیافتیم، تو نماز نخواندی و من خود را در خاک غلطاندم و نماز خواندم (سپس خدمت پیامبر رسیدیم) پیامبر فرمود: کافی بود که دست‌هایت را بر زمین بزنی، بعد آن را فوت کنی و سپس با آن صورت و پشت دست‌هایتان را مسح کنی، عمر گفت: ای عمّار از خدا بترس (و این سخن را تکرار نکن)، عمّار گفت: اگر بخواهی من این حدیث را نقل نخواهم کرد. عمر گفت: هر گونه که خودت بخواهی». «۱»

و همچنین موارد دیگر که ذکر همهٔ آنها به طول می‌انجامد.

ناگفته پیداست کسی که در مقابل نصّ اجتهاد می‌کند یا به سبب آن است که آگاهی از نصّ ندارد یا آن را به فراموشی سپرده (مانند موردی که در بالا ذکر شد که بر خلاف نصّ صریح قرآن مجید است که می‌گوید: «وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً» «... ۲» *) یا به سبب آن است که به گمان خود مفهوم نصّ را منحصر به موارد یا زمان معیّنی می‌داند در حالی که نصّ، مطلق است و او گرفتار اشتباه شده است. بنابراین، تعبیر مزبور که اجتهاد در مقابل نصّ تحت عنوان «ما لیس فقهاً» قرار می‌گیرد درست نیست، بلکه اظهار نظر فقهی است، ولی گویندهٔ آن موازین فقهی را کنار گذاشته و به گمان خود حکمی صادر کرده است.

شکّی نیست که اجتهاد در مقابل نصّ کار صحیحی نیست و باید با توجّه به ضوابط فقهی و اصول شناخته شده در فقه، احکام را استنباط کرد و اگر این باب، مفتوح شود که هرکس با میل خود در برابر نصوص و ادلّهٔ شرع بایستد مدّتی نمی‌گذرد که از فقه اصیل اسلامی چیزی باقی نمی‌ماند.

**** واژگان مرتبط:**

الف) «دین»

واژهٔ «دین» در لغت و در اصل به معنای طاعت و انقیاد و خضوع در مقابل فرمانها و مقرّراتی معیّن است «۳» و نیز به معنای جزا و پاداش آمده «۴» از باب

(۱). «إنّ رجلًا أتی عمر فقال: إنّی اجنبت فلم اجد ماءً فقال: لا تصلّ فقال عمّار: اما تذکر یا امیر المؤمنین اذ انا و انت فی سریّهٔ فأجنبنا و لم نجد ماءً فامّا انت فلم تصلّ و امّا انا فتمعّکت فی التراب و صلّیت فقال النبی صلی الله علیه و آله: انما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثمّ تنفخ ثمّ تمسح بهما وجهک و کفّیک فقال عمر: اتّق اللّه یا عمّار قال: ان شئت لم احدّث به فقال عمر: نولیک ما تولّیت».

در کتاب «المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم» این حدیث را از صحیح بخاری به شمارهٔ ۳۳۸؛ صحیح مسلم به شمارهٔ ۳۶۸؛ سنن ابن داوود به شمارهٔ ۳۱۸ و ۳۲۸ و سنن نسائی (ج ۱، ص ۱۷۰- ۱۶۵) نقل کرده است. (کتاب المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم، ج ۱، ص ۶۱۶).

(۲). مائده، آیهٔ ۶.

(۳). مفردات راغب و التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مادّهٔ «دین».

(۴). ر. ک: مفردات راغب، مادّهٔ «دین».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲

اینکه لازمهٔ طاعت و انقیاد، جزا و پاداش است. «۱» به نظر می‌رسد که در آیاتی نظیر «وَ أَخْلَصُوا دِینَهُمْ لِلَّهِ» «۲» و «مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ» * «۳» و «حَتّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلَّهِ» «۴» معنای اوّل «دین» مراد است. چنانکه در مشتقاتی چون واژهٔ «متدیّن» نیز همین معنا اراده شده، چرا که به کسی گفته می‌شود که در مقابل فرامین الهی مطیع و منقاد بوده باشد. معنای دوّم نیز در آیاتی نظیر «مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» «۵» مقصود است.

در اصطلاح قرآنی و در میان متشرّعین و نیز عرف عقلا، مقصود از «دین» مجموع یک مکتب اعمّ از عقاید و اخلاق و احکام است و از همین قبیل است آیهٔ «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ» «۶» * و آیهٔ «لا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ » «... ۷» و نیز آیهٔ «شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصّی بِهِ نُوحاً وَ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ» «۸» به قرینهٔ ذیل آن «کَبُرَ عَلَی الْمُشْرِکِینَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَیْهِ» که ناظر به مسألهٔ توحید است. گرچه به پندار بعضی، مراد از آن در این آیه و آیهٔ دوم خصوص قوانین و مقرّرات است «۹»؛ ولی غالب مفسّران به عمومیّت و شمول این واژه در این دو آیه تصریح کرده‌اند. «۱۰»

چنانکه از همین قبیل است استعمالات و تعبیرات رایج در میان متشرّعین و عرف و عقلا نظیر «دین اسلام» و یا «دین یهود» و «دین نصارا».

البتّه روشن است که این معنا نیز بی‌ارتباط با معنای لغویِ (طاعت و خضوع) نیست چرا که با پذیرش مجموعهٔ عقاید و اخلاق و احکام دینی است که طاعت و انقیاد در مقابل شارع مقدّس تحقق می‌یابد.

از آنچه گذشت همخوانی و هماهنگی این واژه با واژهٔ «فقه» روشن می‌شود زیرا همان گونه که گفته شد این واژه چه در فرهنگ قرآنی و فرهنگ روایات و چه در عرف متشرعین صدر اوّل، به معنای بصیرت در مجموعهٔ دین اعم از عقاید و اخلاق و احکام است و فقیه قرآنی و فقیه اهل بیت معادل «دین‌شناس» و «عارف به مجموعهٔ دین» است.

ب) «شَرْع»، «شِرْعة» و «شریعة»

«شَرْع» هرگاه به معنای متعدّی استعمال شود، به معنای وضع کردن و قرار دادن و مقرّر کردن است، نظیر «أَمْ لَهُمْ شُرَکاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّینِ ما لَمْ یَأْذَنْ بِهِ» «۱۱» و «شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ ما وَصّی ». «... ۱۲»

گاهی از معنای مصدری بیرون آمده، به معنای «راه آشکار» (الطریق النَّهْج) «۱۳» می‌آید و شارع به

(۱). ر. ک: تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۷.

(۲). نساء، آیهٔ ۱۴۶.

(۳). بیّنه، آیهٔ ۵.

(۴). انفال، آیهٔ ۳۹.

(۵). حمد، آیهٔ ۴.

(۶). توبه، آیهٔ ۳۳.

(۷). توبه، آیهٔ ۲۹.

(۸). شوری، آیهٔ ۱۳.

(۹). الموسوعة الفقهیّة کویتیّه، ج ۱، ص ۱۶.

(۱۰). ر. ک: تفسیر مراغی، ج ۲۵، ص ۲۳ و ج ۱۰، ص ۹۲؛ تفسیر ابن عاشور، ج ۲۵، ص ۱۱۸؛ تفسیر المنیر، ج ۱۰، ص ۱۷۴ و ج ۲۵، ص ۳۸.

(۱۱). شوری، آیهٔ ۲۱.

(۱۲). شوری، آیهٔ ۱۳.

(۱۳). مفردات راغب، مادّهٔ «شرع».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳

معنای آشکار است که در آیهٔ «إِذْ تَأْتِیهِمْ حِیتانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً» «۱» به صیغهٔ جمع (شرّع جمع شارع) آمده است و اگر به خیابان «شارع» می‌گویند به سبب آشکار بودن آن است.

در استعمالات عرفی (و تعبیراتی نظیر «شرع مقدّس») معنای «ما شرعه اللّه» «۲» یعنی آنچه خدا آن را وضع یا آشکار کرده، اعمّ از عقاید و اخلاق و احکام، از آن اراده می‌شود.

«شریعت» در لغت به معنای درگاه و سردر ورودی (عتبه) و نیز به معنای آبشخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می‌شود «مورد الماء الّذی یستقی منه بلا رِشاء» «۳» آمده است و به مجموعهٔ مسائل دینی اعمّ از عقاید و اخلاق و احکام نیز «شریعت» گفته می‌شود از این جهت که مایهٔ حیات و طهارت کسانی است که آن را بپیمایند و سلوکی هماهنگ با آن داشته باشند. «۴»

و مراد از «شریعت» در آیهٔ ۱۸ سورهٔ جاثیه نیز همین معنا می‌باشد: «ثُمَّ جَعَلْناکَ عَلی شَرِیعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ». «۵» البتّه در اصطلاح فقها و کتب فقهی و تعبیراتی نظیر «شرایع الاحکام» خصوص احکام فرعی عملی از آن اراده می‌شود که در این صورت کاملًا مرادف با معنای اصطلاحی «فقه» است.

«شِرْعه» نیز در لغت به معنای راه مستقیم است «۶» و چون بر وزن «فِعْله» است از آن نوع خاصّی از راه مستقیم اراده می‌شود «۷» و بر همین اساس است که در قرآن کریم از راه‌ها و مذاهب مختلفی که به یک سری عقاید و اصول و قوانین مشترک منتهی می‌شود به «شِرعه» تعبیر شده است: «لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً» «۸» و روشن است که «ما به الامتیاز» شرایع آسمانی، اموری فرعی و عملی است و دقیقاً از همین نکته می‌توان نتیجه گرفت که مراد از «شِرعه» خصوص احکام و فروعات عملی است و در نتیجه اخصّ و محدودتر از دو واژهٔ «شریعت» و «دین» می‌باشد.

آیا تشخیص موضوعات بر عهدهٔ فقیه است؟

معروف این است که تشخیص موضوعات فقهیّه بر عهدهٔ فقیه نیست و طبعاً به آن «فقه» گفته نمی‌شود در حالی که این سخن تنها نسبت به بخشی از موضوعات احکام، صحیح است و بخش مهمّی از موضوعات است که تشخیص جزئیات آن بر عهدهٔ فقیه می‌باشد و به همین دلیل در بسیاری از کتب فقهی به عنوان مسألهٔ فقهی مطرح شده است.

توضیح اینکه: شکّی نیست تعیین و تشخیص موضوعات به طور کلی و بیان خصوصیات، اجزا، شرایط و موانع آن به عهدهٔ فقیه

است. یعنی فقیه باید معلوم کند که در لسان ادلّه، حکم بر چه موضوعی

---

(۱). اعراف، آیهٔ ۱۶۳.

(۲). المعجم الوسیط، مادّهٔ «شرع».

(۳). همان مدرک.

(۴). مفردات راغب، مادّهٔ «شرع».

(۵). ر. ک: المیزان؛ تفسیر ابن عاشور؛ التفسیر المنیر، ذیل آیهٔ ۱۸ سورهٔ جاثیه.

(۶). المعجم الوسیط، مادّهٔ «شرع».

(۷). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مادّهٔ «شرع».

(۸). مائده، آیهٔ ۴۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۴

وارد شده و اگر موضوع، یک عنوان مرکّبی مثل نماز است از چه اجزا و شرایط و موانعی برخوردار است؟

پس باید مشخص کند که مثلًا حکم وجوب تیمّم در صورت نبود آب، روی عنوان «صعید» رفته است یا عنوان «تراب»؟ و یا حکم وجوب خمس در آیهٔ خمس موضوعش مطلق عنوان «غنیمت» است یا خصوص غنیمت جنگی؟ و یا موضوع وجوب نماز که عملی مرکّب از اجزا و شرایط خاص با فقدان موانع است اجزا و شرایط و موانعش کدام است؟

فرقی در این جهت بین موضوعاتی مثل «صعید» و «غنیمت» که در عرف عام وجود دارد و موضوعات مخترعهٔ شارع نظیر «صلاهٔ»، «صیام» و «حج» نمی‌باشد؛ استنباط و استخراج همهٔ اینها از لابه‌لای ادلّه، فقط به عهدهٔ فقیه است.

ولی هنگامی که به مصادیق این موضوعات می‌رسیم و بحثی تطبیقی به میان می‌آید- مثل اینکه آیا بر غیر تراب نیز عنوان «صعید» صدق می‌کند یا نه؟ و یا بر ارباح مکاسب نیز عنوان «غنیمت» صادق است یا نه و یا بر استقبال به همراه انحراف به ده درجه «استقبال قبله» صدق می‌کند یا نه و یا خندهٔ بدون صدا که انسان را تکان دهد مصداق عنوان «قهقهه» که از مبطلات نماز است می‌باشد یا نه- مشاهده می‌کنیم که موارد، سه گونه است:

۱. موضوعاتی که تطبیق و تشخیص مصادیق آن نیاز به نوعی تخصّص دارد و باید آن را از متخصّصان آن موضوع گرفت. مثلًا فقیه می‌گوید: روزه بر بیماری که روزه گرفتن برای او ضرر دارد واجب نیست، در اینجا گاه شخص بیمار خودش می‌تواند تشخیص دهد که روزه برای او زیانبار است و گاه ناچار است از طبیب کمک بگیرد یا اینکه مثلًا مرگ مغزی آیا مصداق مرگ حیوانی است و تنها حیات نباتی او باقی است، یا نه؟ و یا فلان مرگ مغزی آیا قابل بازگشت است یا نه؟ همهٔ اینها در شأن پزشکان متخصّص است.

۲. موضوعاتی که برای تطبیق و تشخیص مصداق آن باید به عرف مراجعه کرد ولی تشخیص اینکه عرف در این رابطه چه می‌گوید و از چه ارتکازی برخوردار است تنها از فقیه بر می‌آید یعنی در اینگونه از موارد، خودِ فقیه به عنوان متخصّص عمل می‌کند زیرا او دائماً با مسائل فقهی و موضوعات آن سر و کار دارد و در تشخیص اینکه عرف چه می‌گوید و چه ارتکاز و فهمی دارد؟ از تفرّس و قدرت انتقال فوق العاده‌ای برخوردار است.

مثلًا آیا تغییر تقدیری آب به رنگ نجس، مصداق «تغییر» که در روایاتی نظیر:

«خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء إلّا ما غیّر لونه او طعمه او ریحه» «۱»

وارد شده، محسوب می‌شود یا نه؟ فقیه می‌تواند دربارهٔ آن اظهار نظر کند. «۲» معلوم است که اگر تشخیص این موضوع را بخواهیم

به دست تودهٔ مردم بدهیم سرگردان می‌شوند.

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۹.

(۲). (منظور از تغییر تقدیری آن است که آبی مثلًا کمی گل‌آلود است و خون در آن ریخته شده، به اندازه‌ای که اگر آب صاف بود رنگ آن تغییر پیدا می‌کرد ولی چون رنگ آن کدر است آثار آن فعلًا ظاهر نمی‌شود).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵

یا اینکه نگاه به زنان نامحرم بی‌حجاب طبق آیات و روایات ممنوع است. امّا اینکه نگاه به زنان بی‌حجابی که در تلویزیون ظاهر می‌شوند در پخش مستقیم یا غیر مستقیم، جایز است یا نه؟ نمی‌توان تشخیص آن را به عهدهٔ تودهٔ مردم گذاشت. فقیه است که می‌تواند بگوید: چنین نگاهی از مصادیق موضوع حرمت نیست زیرا موضوع کلّی نظر، منصرف به جایی است که چهره به چهره یا لااقل در آیینه باشد، بنابراین اگر در مورد فوق، مفسدهٔ خاصّی مترتّب نشود احکام نظر به نامحرم در آن جاری نیست.

و از همین قبیل است مثالهای چهارگانهٔ گذشته (صعید، غنیمت، استقبال قبله و قهقهه) و مثال‌های فراوان دیگری که در سرتاسر فقه مشاهده می‌شود.

۳. موضوعاتی که تشخیص آن برای عرف عام کار پیچیده‌ای نیست مثل اینکه آیا این مایع رنگین خون است یا نه؟ یا فلان آب گل‌آلود مضاف است یا مطلق؟ و رؤیت هلال با چشم عادی حاصل شده است یا نه؟ این گونه موضوعات اموری است که تشخیص آن برای عامهٔ افراد امکان‌پذیر است و نیاز به تبعیّت از نظر مجتهد یا متخصّصان ندارد.

شکّی نیست که قسم دوم از این اقسام سه‌گانه نیز همانند بحث از عناوین کلّی موضوعات، جزء «فقه» است و مسئولیتش را فقیه به عهده دارد.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. الاختصاص، شیخ مفید، جامعهٔ مدرسین، قم.

۴. اصول سرخسی، محمّد بن احمد سرخسی، دار الکتاب العلمیّهٔ، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۵. الاصول العامهٔ للفقه المقارن، سیّد محمّد تقی حکیم، مؤسسهٔ آل البیت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.

۶. بحار الأنوار، محمّد باقر مجلسی، مؤسسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.

۷. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن المصطفوی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۷۱ ش.

۸. التفسیر المنیر، الدکتور وهبهٔ الزحیلی، دار الفکر المعاصر، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۹. تفسیر ابن عاشور، محمّد الطاهر ابن عاشور، مؤسسهٔ التاریخ، چاپ اوّل، بیروت.

۱۰. تفسیر مراغی، احمد مصطفی مراغی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۱. الدرّ المنثور، جلال الدین سیوطی، دار المعرفهٔ، چاپ اوّل، ۱۳۶۵ ق.

۱۲. دعائم الاسلام، نعمان بن محمّد، دار المعارف، مصر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

۱۳. روضهٔ الواعظین، محمّد بن فتال نیشابوری، منشورات رضی، قم.

۱۴. سنن دارمی، عبد اللّه بن بهرام دارمی، مطبعهٔ الاعتدال، دمشق.

۱۵. سنن ابی داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی، دار الفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. سنن نسائی، احمد بن شعیب نسائی، دار الفکر بیروت،

چاپ اوّل، ۱۳۴۸ ق.
۱۷. شرح جمع الجامع، جلال الدین محمّد بن احمد المحلّی.
۱۸. صحیح بخاری، محمّد بن اسماعیل بخاری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
۱۹. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، دار الفکر، بیروت.
۲۰. صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوهری، دار العلم، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. عدّة الاصول، شیخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسی، مؤسّسة آل البیت، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. غرر الحکم، سخنان امیر مؤمنان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. الفروق اللغویة، أبو هلال العسکری، جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. الفقه الاسلامی و أدلّته، الدکتور وهبة الزحیلی، دار الفکر، دمشق ۱۴۰۶ ق.
۲۵. الکافی، شیخ کلینی، دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
۲۶. الکامل، عبد اللّه بن عدی، دار الفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. کنز العمّال، المتقی الهندی، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۲۸. المحجة البیضاء، محسن کاشانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین، چاپ دوم.
۲۹. مرآة الاصول فی شرح مرقاة الوصول، العلامة ملا خسرو، المکتبة الأزهریة للتراث.
۳۰. مصباح المنیر، الفیّومی.
۳۱. معالم الدین، حسن بن الشهید الثانی، دار الفکر، قم، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. المعجم الوسیط، مجمع اللغة العربیة، دار الدعوة، استانبول.
۳۳. مقاییس اللغة، ابن فارس.
۳۴. المفردات، الراغب الاصفهانی، دفتر نشر الکتاب، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. موسوعة الفقه الاسلامی (المعروف بموسوعة جمال عبد الناصر)، وزارت اوقاف مصر، قاهره، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ ق.
۳۷. الموسوعة الفقهیّة الکویتیة، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۳۸. منیة المرید، شهید ثانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. المنار، محمّد رشید رضا، دار المعرفة، بیروت، چاپ دوم.
۴۰. المنثور فی القواعد، بدر الدین کشی، دار الکتب العلمیّة، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۴۱. المیزان، علّامهٔ طباطبایی، مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۲. النص و الاجتهاد، سیّد عبد الحسین شرف الدین، مطبعة سیّد الشهداء، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. النهایة، ابن اثیر.
۴۴. وسائل الشیعة، محمّد بن حسن حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱
۱۳۹ ق.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷

۲ اهمیّت فقه اسلامی در لسان آیات و روایات

اشاره

«فقه» شیوه نامهٔ عبودیّت

فقه روشنگر حدود و مرزهای الهی

اهمیّت فقه در عرصهٔ روایات

لازمهٔ اخلال در فقه، اخلال در دو رکن دیگر دین است

تأثیر اعتقادات و اخلاق در مسائل فقهی

تأثیر اعتقاد و اخلاق در استنباط

تأثیر فقاهت و اجتهاد در دیگر علوم اسلامی

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹

اهمیّت فقه اسلامی در لسان آیات و روایات

«فقه» شیوه نامهٔ عبودیّت:

اگر ما عبدیم و خدای سبحان، مولا و بخواهیم چون عبد، تسلیم اوامر مولا باشیم و با تطبیق خواسته‌های او بر سلوک عملی در ابعاد و شئون مختلف زندگی، به ترقّی و کمال برسیم باید اوّلًا با حلال و حرام و اوامر و نواهی او آشنا شویم و ثانیاً به آن لباس عمل بپوشانیم و روشن است آنچه می‌تواند این غرض را تأمین کند «فقه» است. فقهی که برگرفته از آیات یا روایات و سنّت رسول مکرّمِ او و یا نشأت گرفته از روایات و سیرهٔ وارثان رسولش می‌باشد.

وارثان صادقی که همهٔ روایات خود را میراث آن حضرت می‌دانند و همهٔ آثار خود را برگرفته از آثار آن بزرگوار معرّفی کرده‌اند. «۱»

اگر هدف از خلقت انسان این است که در قدم اوّل خدا را بشناسد

(انّ اللّه عزّ و جلّ ما خلق العباد إلّا لیعرفوه)...

«۲» و در گام بعد به بندگی و عبادتش روی آورد «وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّٰا لِیَعْبُدُونِ» «۳» و با بندگی او و سرسپردن بر آستان او از عبادت و بندگی غیر او بی‌نیاز شود

...(فإذا عرفوه عبدوه فاذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه) «۴»

و اگر عبادت و بندگی، شیوه‌نامه و آیین‌نامهٔ عملی می‌خواهد همان چیزی که عقل از تهیّه و تنظیم آن عاجز است و تنها خالق انسان است که با آگاهی از مصالح و مفاسد امور، می‌تواند جعل قانون کند و مقرّرات عملی و شیوه نامهٔ بندگی را تدوین نماید- اگر این همه مورد قبول است- باید بدانیم که فقه چیزی غیر از شیوه نامهٔ

---

(۱). امام باقر علیه السلام خطاب به جابر فرمود: «یا جابر لو کنّا نفتی النّاس برأینا و هوانا لکنّا من الهالکین و لکنّا نفتیهم بآثار من رسول اللّه صلی الله علیه و آله و اصول علمٍ عندنا نتوارثها کابراً عن کابر، نکنزها کما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضّتهم؛ ای جابر! اگر

مطابق رأی و هوای شخصی خودمان برای مردم فتوا صادر کنیم هلاک خواهیم شد، فتوای ما برگرفته از آثار به جای مانده از رسول اللّه صلی الله علیه و آله و اصولی است که بزرگی از ما اهل بیت از بزرگی دیگر به ارث برده است، اصول و گنجینه‌های دانشی که آن را ذخیره می‌کنیم آن چنان که این مردم طلاـ و نقره‌شان را ذخیره می‌کنند» (بصائر الدّرجات، ص ۳۲۰، ح ۴، باب ۱۴؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۳).

(۲). علل الشرایع، باب ۹، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱.

(۳). ذاریات، آیهٔ ۵۶.

(۴). علل الشرایع، باب ۹، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰

بندگی و آیین‌نامهٔ زندگی نمی‌باشد. شیوه نامه‌ای که توسط رسولان خدا بدست ما رسیده است و آیین‌نامه‌ای که با بررسی آیات الهی و مطالعه در سنّت و سیرهٔ رسول و اوصیای وارثش تنظیم و تدوین می‌شود، همان حقیقتی که در بیان امام علی بن موسی الرضا علیه السلام تجلّی یافته است، آنجا که در جواب سؤال از علّت وجوب شناخت پیامبران و ایمان به آنها و وجوب اطاعت از آنها می‌فرماید:

«لأنّه لمّا لم یکن فی خلقهم و قولهم و قواهم ما یکملون لمصالحهم و کان الصانع متعالیاً عن أن یری و کان ضعفهم و عجزهم عن إدراکه ظاهراً لم یکن بدّ من رسول بینه و بینهم معصوم یؤدّی إلیهم أمره و نهیه و أدبه و یقفهم علی ما یکون به إحراز منافعهم و دفع مضارّهم إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون إلیه من منافعهم و مضارّهم

، زیرا وقتی که انسان‌ها از طریق توانمندی‌ها و استعدادهای شخصی‌شان نتوانند مصالح خویش را تأمین کنند و از طرفی خداوند، قابل رؤیت ظاهری نباشد و انسان‌ها نیز از ادراک او عاجز باشند چاره‌ای جز این نیست که پیامبر معصومی را واسطهٔ بین خود و آنان قرار دهد تا آنها را از امر و نهی و ادبش آگاه سازد و به عوامل دستیابی به منافع و فاصله گرفتن از مضرّات واقفشان نماید». «۱»

حقیقت «فقه» و فلسفهٔ جعل احکام و مسائل فقهی رسیدن به عبودیّت حضرت حق است

(کفی بالمرء فقهاً إذا عبد اللّه) «۲»

عبودیّتی که چیزی غیر از اطاعت پروردگار و عمل به واجبات، و ورع در دین خدا و دوری از محرماتش نیست

(أفضل الفقه الورع فی دین اللّه و العمل بطاعته)

. «۳» اگر رسیدن به عبودیّت حضرت حق بدون فاصله گرفتن از زشتی‌ها و پلیدی‌ها و بدون دوری گزیدن از کبر و غرور و ریا و تثبیت توحید و اخلاص در عمل، حاصل نمی‌شود کتاب «الصلاة» که بخش عمده‌ای از فقه را تشکیل می‌دهد هم دوری انسان از زشتی‌ها را تضمین می‌کند «إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ» «۴» و هم کبر و غرور را از او می‌زداید

(فجعل اللّه ... الصلاة تنزیهاً لکم عن الکبر) «۵»

و کتاب «الصیام» که بخش عمدهٔ دیگری از «فقه» را بوجود آورده است دوری از ریا، و اخلاص و توحید در عمل را به ارمغان می‌آورد

...(و الصیام تثبیتاً للاخلاص)

. «۶» و اگر عبودیّت خدای سبحان بدون انذار و برحذر شدن و خشیت او در مقام گناه و محرمات بدست نمی‌آید، «تفقّه در دین» است که می‌تواند زمینهٔ «انذار ناس» و در نهایت «تحذّر» (توجّه و هشیار بودن) در برابر محرّمات الهی را بدنبال داشته باشد «فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» «۷» و

(۱). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۶۰- ۵۹؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۹۹.

(۲). کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۱۵۵، ح ۲۸۷۹۴.

(۳). شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۷۱.

(۴). عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

(۵). الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۳۳، خطبهٔ حضرت زهرا علیها السلام.

(۶). همان مدرک.

(۷). توبه، آیهٔ ۱۲۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱

روشن است که هوشیاری در برابر محرّمات و حدود الهی بدون آشنایی با خود محرّمات که «فقه» بیانگر آن است حاصل نمی‌شود، چنانکه «رضوان» الهی که قلّهٔ آمال عارفان است «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ» «۱» بدون «خشیت» از پروردگار «رَضِیَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهُ» «۲» و خشیت از پروردگار بدون آگاهی‌های لازم از مبدأ و معاد و نیز بدون آشنایی با اوامر و نواهی صادره از جانب مبدأ، تحقق نمی‌یابد «إِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ». «۳»

*** «فقه» روشنگر حدود و مرزهای الهی:

اگر حریم الهی چون سایر حریم‌ها برای خود، حدّ و مرزی دارد حلال و حرامهایی که «فقه» بیانگر آن است مرزهای الهی به حساب می‌آیند و اگر کسی بخواهد مرزها و حدود الهی را بشناسد و به اصطلاح با «خطّ قرمز» های خدا آشنا شود باید «فقه» را بخواند.

جالب توجّه است که در آیات متعددی از قرآن پس از آنکه از احکام مربوط به ابوابی چون روزه «۴»، طلاق «۵»، ارث «۶»، جهاد «۷» و ظهار «۸» سخن به میان می‌آید، دو تعبیر جلب نظر می‌کند: نخست تعبیر به «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ» *؛ آنچه از احکامی که بیان کرده‌ایم حدود و مرزهای الهی است» «۹» و دیگر تهدید به اینکه تعدّی به این حدود و تجاوز از این مرزها سر از ظلم و در نهایت خلود در آتش در می‌آورد «وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» «۱۰» «وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها» «۱۱».

تعبیر به «حد» و مرز از احکام الهی در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز وارد شده، آنجا که می‌فرماید:

«إنّ اللّه تبارک و تعالی لم یدع شیئاً یحتاج إلیه الأمّهٔ إلّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله و جعل لکلّ شیء حدّاً و جعل علیه دلیلًا یدلّ علیه و جعل علی من تعدّی ذلک الحدّ حدّاً

؛ خداوند تبارک و تعالی هیچ چیز از آنچه امّت پیامبر صلی الله علیه و آله به آن نیاز دارند را فرو نگذاشت مگر اینکه در کتابش قرآن، آن را نازل کرد و برای رسولش آن را بیان فرمود و برای هر چیزی حدّی قرار داد و برای آن حد دلیلی نصب کرد که بر آن دلالت کند و برای کسی که از آن حد تجاوز نمود نیز حد (و مجازاتی) تعیین فرمود». «۱۲»

*** اهمیّت «فقه» در عرصهٔ روایات:

با توجّه به آنچه گذشت که «فقه» آیین‌نامه و روش زندگی انسان‌ها را در ابعاد مختلف شخصی،

---

(۱). توبه، آیهٔ ۷۲.

(۲). بینه، آیهٔ ۸.

(۳). فاطر، آیهٔ ۲۸.

(۴). بقره، آیهٔ ۱۸۷.

(۵). بقره، آیهٔ ۲۲۹ و ۲۳۰ و طلاق، آیهٔ ۱.

(۶). نساء، آیهٔ ۱۳ و ۱۴.

(۷). توبه، آیهٔ ۹۷.

(۸). مجادله، آیهٔ ۴.

(۹). طلاق، آیهٔ ۱.

(۱۰). طلاق، آیهٔ ۱.

(۱۱). نساء، آیهٔ ۱۴.

(۱۲). کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲

اجتماعی و سیاسی به او می‌آموزد در عرصهٔ روایات دینی اهمیّت فوق العاده‌ای به «فقه» و یادگیری مسائل حلال و حرام داده شده است، از جمله:

الف) در بعضی از روایات، «فقه» به عنوان «ستون دین»

(إنّ لکلّ شیء دعامهٔ و دعامهٔ هذا الدین الفقه) «۱»

و «بالاترین عبادت» به حساب آمده

(افضل العبادهٔ الفقه) «۲»

و برترین چیزی معرّفی شده که خدای متعال با آن مورد پرستش واقع شده است

(ما عُبِد اللّه تعالی بشیء أفضل من الفقه فی الدین)

. «۳» تعبیر به «فقه» در این گونه موارد یا به قرینهٔ روایاتی که به جای آن به «حلال و حرام» تعبیر شده

(و هل یسأل الناس أفضل من الحلال و الحرام) «۴»

خصوص احکام فرعی است و یا معنای عامّی است که شامل احکام دینی فرعی نیز می‌شود.

ب) در روایت دیگری فقه و بصیرت در دین که قطعاً شامل بصیرت در حلال و حرام دینی نیز می‌شود به عنوان تنها خیری معرّفی شده که خداوند به هرکس که اراده کند عطا می‌کند

(إذا أراد اللّه بعبد خیراً فقّهه فی الدین)

. «۵» ج) در بعضی از روایات یادگیری

«معالم الحلال و الحرام»

به عنوان فریضهٔ هر مسلمانی ذکر شده که باید آن را از اهلش فرا گرفت؛ فریضه‌ای که تعلیم آن برای خدا «حسنه» و فراگیری آن «عبادت» و بحث و گفتگو دربارهٔ آن «تسبیح» و عمل کردن به آن «جهاد» و یاد دادن آن به کسی که آن را نمی‌داند «صدقه» و بذل و بخشش آن به اهلش «تقرّب الی اللّه» می‌باشد

(طلب العلم فریضهٔ علی کلّ مسلم فاطلبوا العلم من مظانّه و اقتبسوه من أهله فإنّ تعلّمه للّه حسنهٔ و طلبه عبادهٔ و المذاکرهٔ به تسبیح و العمل به جهاد و تعلیمه من لا یعلمه صدقهٔ و بذله لأهله قربهٔ إلی اللّه تعالی لأنّه معالم الحلال و الحرام و منار سبل الجنهٔ)

. «۶» تعلیل به

«لأنّه معالم الحلال و الحرام »...

نشان می‌دهد که نظر به احکام فقهی مصطلح است.

د) در روایات دیگری انسان بی‌مبالات به فراگیری فقه و احکام حلال و حرام، مستحقّ تأدیب «۷» شمرده شده است.

ه) در روایتی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا می‌خوانیم: «مسلمانی که برای یادگیری فقه، برنامه‌ریزی نکرده، روزی از هفته را به آن اختصاص نمی‌دهد به راستی شایستهٔ سرزنش است». «۸»

و) در روایت دیگری از زراره و محمّد بن مسلم و برید آمده که مردی خدمت امام صادق علیه السلام عرضه داشت: فرزندی دارم که علاقه‌مندم به محضر شما شرفیاب شود و از فقه و حلال و حرام دینی از شما

---

(۱). الکامل (عبد اللّه بن عدی)، ج ۱، ص ۳۷۸، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۲). خصال، ج ۱، ص ۲۹، ح ۱۰؛ المعجم الصغیر (طبرانی)، ج ۲، ص ۱۲۴؛ روضة الواعظین، ص ۶.

(۳). اصول سرخسی، ج ۱، ص ۱۰، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۴). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹.

(۵). کافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۳؛ مسند احمد، ج ۴، ص ۹۲ از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۶). امالی طوسی، ص ۵۶۹، ح ۲، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

(۷). «لو أتیت بشباب من شباب الشیعهٔ لا یتفقّه لأدّبته» از امام باقر و امام صادق علیهما السلام (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۱۶، ح ۱۶).

(۸). افّ لکلّ مسلم لا یجعل فی کلّ جمعهٔ یوماً یتفقّه فیه امر دینه و یسأل عن دینه (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۷۶، ح ۴۴).

بپرسد و از امور بی‌ارزش سؤال نکند. آن حضرت در جواب فرمودند: آیا سؤالی وجود دارد که بافضیلت‌تر از سؤال دربارهٔ حلال و حرام الهی بوده باشد؟!

(و هل یسأل الناس عن شیءٍ أفضل من الحلال و الحرام)

. «۱» ز) در بعضی از روایات کسانی که نسبت به یادگیری مسائل فقهی بی‌اعتنا و بی‌توجّه هستند به منزلهٔ اعراب جاهل بدوی

(تفقّهوا فی الحلال و الحرام و إلّا فأنتم أعراب) «۲»

و ستمگران دوران جاهلیّت

(لا تکونوا کجفاهٔ الجاهلیهٔ لا فی الدّین یتفقّهون و لا من اللّه یعقلون) «۳»

به حساب آمده‌اند.

ح) تعبیرات قابل توجّهی در ارتباط با «فقیه» (یعنی صاحب بصیرت در دین که قطعاً بخشی از این بصیرت آشنایی با حلال و حرام و حدود الهی است) در روایات وارد شده که به ذکر بعضی از آنها اکتفا می‌شود:

اوّل: اگر مؤمن فقیه از دنیا برود شکافی در اسلام ایجاد می‌شود که چیزی آن را پر نمی‌کند. «۴»

دوم: مؤمنان فقیه، قلعه‌ها و دژهای محکم اسلام‌اند (و از اسلام حفاظت می‌کنند) همانند حفاظت دیوار شهر نسبت به شهر

(إنّ المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام کحصن سور المدینهٔ لها)

. «۵» سوم: وجود یک فقیه برای ابلیس از هزار عابد، سخت‌تر و شدیدتر است

(فقیه واحد أشدّ علی إبلیس من ألف عابد)

. «۶» چهارم: هیچ مرگی برای ابلیس محبوب‌تر از مرگ فقیه نیست

(ما من أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه)

. «۷» پنجم: فقيهان رهبران جامعه‌اند و نشستن نزد آنان عبادت است

(الفقهاء قادة و الجلوس إليهم عبادة)

. «۸» انكـار نمی‌كنيم كه فقه در لغت مفهوم عامی دارد كه همـهٔ معارف و احكام دينی را شامل می‌شود ولی به يقين بخش مهمی از آن همان فقه مصطلح است، به علاوه در بعضی از روايات تصريح به احكام مربوط به حلال و حرام شده است.

ط) از جملـه روايـاتی كـه در ارتبـاط بـا اهميّت فـوق العـادهٔ فقه و احكـام حلال و حرام وارد شـده، روايـاتی است كه مـؤمنين را به فراگيری و حفـظ احاديث فقهی ترغيب و تشويق می‌كنـد نظير روايتی كه می‌گويـد: فراگيری يک حـديث از راوی صادق، از دنيا و همهٔ طلا و نقرهٔ آن بهتر است

(حديث في حلال و حرام تأخذه من صادق خير من الدنيا و ما فيها من ذهب أو فضّة) «۹»

و رواياتی كه شايـد در حـدّ تواتر است و در ارتباط با حفظ چهل حـديث وارد شده در بعضـی صـريحاً سـخن از حفظ چهل حديث مربوط به حلال و حرام را مطرح می‌كند مثل روايتی كه در آن امام

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹.

(۲). همان مدرک، ص ۲۱۴، ح ۱۴، از امام باقر عليه السلام.

(۳). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۶۶.

(۴). كافي، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲، از امام صادق عليه السلام.

(۵). همان مدرک، ح ۳، از موسی بن جعفر عليه السلام.

(۶). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۴۸ از رسول مكرم صلى الله عليه و آله.

(۷). كافي، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲.

(۸). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۰۱، ح ۹.

(۹). همان مدرک، ص ۲۱۴، ح ۱۳، از امام صادق عليه السلام.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴

صادق عليه السلام می‌فرمايد:

«من حفظ عنّي أربعين حديثاً من أحاديثنا في الحلال و الحرام بعثه اللّه يوم القيامة فقيهاً عالماً و لم يعذّبه

؛ كسی كه چهل حديث از احاديث ما را در ارتباط با مسائل مربوط به حلال و حرام حفظ كند خداوند او را در روز قيامت به عنوان «فقيه عالم» مبعوث می‌كنـد و دچار عـذابش نمی‌سازد». «۱» خصوصـاً روايتی كه امـام صادق آن را از اجـداد طاهرينش از علی عليه السلام از رسول خدا صلى الله عليه و آله نقل می‌كند و در ضمن آن آمده است: كسی كه چهل حديث حفظ كند و صرفاً برای خدا اقدام به حفظ كرده باشد (نه برای درآمد مادی يا شـهرت) با بهترين دوستان يعنی انبيا و صديقين و شهدا و صالحان محشور می‌شود و وقتی امير مؤمنان علی عليه السلام از محتوای اين احاديث سؤال می‌كند رسول خدا پس از ايمان به خدا و مسألهٔ توحيد، مسائلی را مطرح می‌سازد كه بخش قابل توجّهی از آنها مسائل مربوط به احكام فرعی و حلال و حرام است. «۲»

*** لازمهٔ اخلال در فقه، اخلال در دو ركن ديگر دين است:

گرچه عالی‌ترين بخش دين و رفيع‌ترين هدف دينی، مسائل اعتقادی يعنی ايمان به مبدأ، معاد و رسالت رسول اكرم صـلى الله عليه و

آله است و در میان سه نظام اعتقادی، اخلاقی و تشریعی که دین مرکّب از آن است نظام اعتقادی محور است و در رأس قرار دارد، ولی شکّی نیست که تثبیت و تحکیم عناصر اعتقادی در گرو التزام به دو نظام دیگر اخلاقی و تشریعی است و «فقه» تأمین کنندهٔ نظام تشریعی است.

به بیان دیگر: گرچه «فقه» آیینهٔ تمام‌نمای دین نیست بلکه فقط چهرهٔ شرایع و احکام و مقرّرات آن را می‌نمایاند لیکن ارکان سه گانهٔ دین، با هم یک حقیقت به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند و ارتباطی منظّم و سیستماتیک با هم دارند به گونه‌ای که اخلال در هر کدام سبب اخلال در دو رکن دیگر می‌شود. بر همین اساس است که:

الف) قرآن کریم صریحاً فلسفهٔ بعضی از احکام فقهی را دور شدن از فحشا و منکر و اصلاح نظام اخلاقی می‌داند «إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ» «۳» و امیر مؤمنان علی علیه السلام هدف نهایی «فقه» را نیز اصلاح نظام اخلاقی معرفی می کند (فرض اللّه...

الصلاة تنزیهاً عن الکبر ... و الصیام ابتلاءً لإخلاص الخلق ... و الأمر بالمعروف مصلحةً للعوام و النهی عن المنکر ردعاً للسفهاء ... و إقامة الحدود إعظاماً للمحارم و ترک شرب الخمر تحصیناً للعقل و مجانبة السرقة إیجاباً للعفّة)...

. «۴» ب) قرآن کریم عمل صالح را که با آشنایی با فقه و عمل به آن به ضمیمهٔ خلوص در نیّت تأمین می‌شود سبب رفعت ایمان و اعتقاد می‌داند، آنجا که می‌فرماید: ««إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّٰالِحُ

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۵۴، ح ۶.

(۲). همان مدرک، ح ۷.

(۳). عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

(۴). نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲.

یَرْفَعُهُ»؛ کلمهٔ نیکو (ی توحید) به سوی خدا بالا می‌رود و عمل نیک خالص، آن را بالا می‌برد». «۱»

بنابراین که ضمیر مفعولی «یرفعه» به «الْکَلِمُ الطَّیِّبُ» برگردد (چنانکه جمعی از مفسّران «۲» قائل به آن شده‌اند) بنابراین مقصود از «الْکَلِمُ الطَّیِّبُ» ایمان و اعتقادات قلبی است که با عمل صالح تکامل و پرورش می‌یابد. «۳»

در روایتی از امام صادق علیه السلام و یا امام باقر علیه السلام آمده است:

«من قال: لا إله إلّا اللّه فلن یلج ملکوت السماء حتّی یتمّ قوله بعمل صالح

؛ کسی که کلمهٔ توحید را بر زبان جاری کند به ملکوت آسمان نمی‌رسد مگر اینکه کلامش را با عملی شایسته و خالص، کامل نماید». «۴»

ممکن است آن آیه و این روایت اشعار به این حقیقت داشته باشد که ابزار باطنی ایمان و معرفت و شعور فطری انسان که ممکن است به موانعی برخورد کند و گرد و غبار بگیرد و کم رنگ شود و یا به طور کلی مدسوس و مدفون گردد «وَ قَدْ خٰابَ مَنْ دَسّٰاهٰا» و از فعالیّت بیفتد با دو عنصر عمل و اخلاق که تأمین کنندهٔ «عمل صالح» می‌باشد و در قالب «تقوا» بروز می‌کند صاف و شفاف می‌شوند و چنانکه از دو آیهٔ «إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقٰاناً» «۵» و «وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللّٰهُ» «۶» بدست می‌آید تقوا سبب افزایش قدرت تشخیص حق از باطل و ازدیاد علم مفید می‌شود.

به بیان دیگر: گرچه ۱. نظام اعتقادی، جوهرهٔ اصلی در مجموعهٔ دینِ ترکیب یافته از سه نظام اعتقادی، اخلاقی و تشریعی است. ۲. خود نظام اعتقادی نیز از جوهره‌ای برخوردار است که همان ایمان به غیب است. ۳. و ایمان به غیب، در واقع ایمان به حقایق

ناپیدایی است که به جهت لطافتی که دارند از شعاع احساس و ابزار ادراکی متعارف بشر به دور است و تنها با ابزار مخصوصی که در نهاد انسان نهادینه شده یعنی با شعور باطنی و فطری انسان کشف می‌شود (و شاید بر همین اساس باشد که آنچه از انسان، خواسته شده ایمان به آن حقایق است نه مجرد علم و آگاهی از آن و تعبیر به «الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ» شده نه «الذین یعلمون الغیب») ولی شکّی نیست که این ابزار باطنی گاهی به موانعی برخورد می‌کند و برای فعّال شدن و از میان برداشتن موانع آن باید به دو نظام دیگر (اخلاقی و تشریعی) روی آورد و فقه تأمین کنندهٔ نظام تشریعی است.

ج) در قرآن کریم بیش از پنجاه مورد، ایمان به همراه عمل صالح (که بدون تحصیل «فقه» حاصل نمی‌شود) معیار صلاح و فلاح و اجر و پاداش اخروی معرفی شده است. نظیر آیه‌ای که وعدهٔ اجر عظیم را به کسانی می‌دهد که ایمان و عمل صالح

---

(۱). فاطر، آیهٔ ۱۰.

(۲). نظیر علّامهٔ طباطبایی در المیزان، ج ۱۷، ص ۲۳؛ وهبهٔ زحیلی در التفسیر المنیر، ج ۲۲، ص ۲۳۶.

(۳). چنانکه علّامهٔ طباطبایی در المیزان، ج ۱۷، ص ۲۳ به آن تصریح کرده‌اند.

(۴). بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۱۰۲.

(۵). انفال، آیهٔ ۲۹.

(۶). بقره، آیهٔ ۲۸۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶

داشته باشند: «وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِیمٌ» «۱» و همانند آیه‌ای که از محبوبیّت کسانی نزد خلق سخن می‌گوید که از ایمان و عمل صالح برخوردارند: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا». «۲»

در بعضی از آیات تقوا را ضمیمهٔ ایمان ساخته و به مؤمن متّقی وعدهٔ اجر عظیم می‌دهد «فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَکُمْ أَجْرٌ عَظِیمٌ» «۳» و روشن است که تقوا بدون انجام واجبات و ترک محرّمات که «فقه» متکفّل آن است، حاصل نمی‌شود.

د) در روایات متعددی آمده است که قومی را تحت عنوان «مرجئه» که مدّعی کفایت ایمان بدون عمل برای نجات و رستگاری هستند مورد ملامت قرار می‌دهد، نظیر روایتی که در پاسخ آنان امام صادق علیه السلام می‌فرماید: ایمان، ادّعایی است که بیّنه و دو شاهد می‌خواهد و دو شاهد آن عمل و نیّت خالص است

(و الإیمان دعوی لا یجوز إلّا ببیّنة و بیّنته عمله و نیّته)

. «۴» چنانکه روایات متعدّد دیگری وارد شده که به سرزنش کسانی می‌پردازد که از محبّت اهل بیت علیهم السلام دم می‌زنند و گمانشان این است که محبّت تنها، برای رستگاری کافی است نظیر روایتی که در آن، امام باقر علیه السلام خطاب به جابر فرمود:

«یا جابر أ یکتفی من ینتحل التشیّع أن یقول بحبّنا أهل البیت؟ فو اللّه ما شیعتنا إلّا من اتّقی اللّه و أطاعه و ما کانوا یعرفون یا جابر إلّا بالتواضع و التخشع و الأمانة و کثرة ذکر اللّه و الصوم و الصلاة و البرّ الوالدین و التعاهد للجیران من الفقراء و أهل المسکنة و الغارمین و الإیتام و صدق الحدیث و تلاوة القرآن و کفّ الألسن عن الناس إلّا من خیر و کانوا أمناء عشائرهم فی الأشیاء ... فاتّقوا اللّه و اعملوا لما عند الله، لیس بین اللّه و بین أحد قرابة، أحبّ العباد إلی اللّه عزّ و جلّ و أکرمهم علیه أتقاهم و أعملهم بطاعته، یا جابر و اللّه ما یتقرّب الی اللّه تبارک و تعالی إلّا بالطاعة و ما معنا براءة من النار و لا علی اللّه لأحد من حجّة، من کان للّه مطیعاً فهو لنا ولیّ و من کان للّه عاصیاً فهو لنا عدوّ و ما تنال ولایتنا إلّا بالعمل و الورع

؛ ای جابر! آیا برای کسی که نام شیعه بر خود نهاد همین قدر بس است که از محبّت ما اهل بیت دم زند؟! به خدا قسم نیست شیعه مگر کسی که تقوای الهی پیشه کند و اطاعت خدا نماید و چنین کسانی- ای جابر- شناخته نمی‌شوند مگر با فروتنی، خشوع،

امانتـداری، فراوانی ذکر خـدا، روزه گرفتن، نماز خواندن، نیکی به پدر و مادر، سرکشـی از همسایگان فقیر و نیازمند و بدهکاران و یتیمان، راستگویی، تلاوت قرآن، زبان را جز به نیکی دربارهٔ مردم نگشودن و در قبیلهٔ خود معروف به امانت بودن...

پس تقوای الهی پیشه کنیـد و به فرامین او عمل نمایید و بدانید که بین خدا و هیچ کس قرابت و خویشاوندی نیست، محبوب‌ترین و گرامی‌ترین بندگان نزد خدای عزّ و جلّ باتقواترین و مطیع‌ترین آنان است ... ای

---

(۱). مائده، آیهٔ ۹.

(۲). مریم، آیهٔ ۹۶.

(۳). آل عمران، آیهٔ ۱۷۹.

(۴). کافی، ج ۲، ص ۳۹، ح ۸.

جابر! به خـدا قسم به خـدای تبارک و تعالی نمی‌توان نزدیک شد مگر با اطاعت و فرمانبرداری، (ما اهل بیت) برائت هیچ کس را از آتش، در اختیار نـداریم، هیچ کس حجّتی بر خدا ندارد، هرکس که مطیع خداست دوست و ولیّ ماست و هرکس که در برابر خدا عاصـی و گنهکار است دشـمن ما محسوب می‌شود. ولایت و سرپرستی ما دست یافتنی نیست مگر از طریق عمل و ورع و پارسایی». «۱»

روشن است که عمـل و ورع و طاعت، بـدون آشـنایی بـا «فقه» و مسائـل حلاـل و حرام حاصل نمی‌شود، چنانکه تقوا که مطابق این روایت و آیهٔ «إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاکُمْ» «۲» معیار کرامت و آبرومندی نزد خداوند واقع شده، بدون فراگیری واجبات و محرماتی که «فقه» متکفّل آن است بدست نمی‌آید.

بنابراین حبّ خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام که لازمهٔ ایمان است بدون عمل و آشنایی با فقه کامل نمی‌شود.

*** تأثیر اعتقادات و اخلاق در مسائل فقهی:

از آنچه گـذشت تـأثیر عمیق «فقه» در اعتقادات و اخلاق و اینکه اخلال در «فقه» - که ثلث دین یعنی شـریعت را منعکس می‌کنـد- سبب اخلال در دو ثلث دیگر می‌شود به خوبی روشن شـده است، ولی نکتـهٔ قابل توجّه این است که- به عکس- اخلال در اعتقاد و اخلاق نیز سبب اخلال در عمل به شریعت می‌شود.

گواه روشن بر این مدعا نکات اخلاقی و مسائل اعتقادی فراوانی است که در سرتاسر فقه پیدا می‌شود و ذیلًا به تعدادی از آنها اشاره می‌گردد:

الـف) بخش عمـده‌ای از فقـه را عبادیّات تشـکیل می‌دهـد که قـوامش به نیّت خـالص و قصـد قربـتی است که به مسائـل اخلاـقی و اعتقادی بر می‌گردد، حتّی در اعمال توصّـلی نیز گرچه قصد قربت، شـرط صـحّت عمل نیست ولی شـکی نیست که سبب کمال آن می‌شود.

همـهٔ فقها اتفاق نظر دارنـد که خلوص از ریا در مطلق عبادات شـرط است و اگر کسـی از عبادتی قصد ریا داشـته باشد عملش باطل است و مرتکب معصیت کبیره شده است زیرا به خدای متعال شـرک ورزیده است و حتّی اگر بعضـی از اجزای واجب و یا مستحب عمل عبادی را به قصد ریا بجا آورد و یا اصل عمل برای خدا باشد ولی انجام آن در مکانی خاص مثل مسجد و یا زمانی خاص مثل اوّل وقت به قصد ریا باشد، باطل است. «۳»

در روایاتی از پیامبر اکرم و امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده، نیز آمده است:
قال اللّه عزّ و جلّ: «أنا خیر شریک، من أشرک معی غیری فی عمل عمله لم أقبله إلّا ما کان لی خالصاً
؛ خداوند عزّ و جلّ فرمود: هرکس دیگری را در اعمال خود با من شریک کند عمل او را قبول نخواهم کرد مگر اینکه خالصانه برای من انجام

---

(۱). کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۳.

(۲). حجرات، آیهٔ ۱۳.

(۳). عروهٔ الوثقی کتاب الصّلاهٔ، فصل النیّهٔ، مسألهٔ ۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸

دهد». «۱» و نیز آمده است:
«إنّک لن یتقبّل من عملک إلّا ما اخلصت فیه
؛ هرگز عملت مورد قبول واقع نمی‌شود مگر اینکه خالصانه آن را بجا آوری». «۲»
ب) در بعضی از روایات آمده که حسن خلق گناهان را ذوب می‌کند و سوء خلق عمل را به فساد می‌کشاند
(إنّ حسن الخلق یذیب الخطیئهٔ ... و إنّ سوء الخلق لیفسد العمل)...
. «۳» ج) صدقات مستحبّه که در «فقه» خصوصیات و جزئیاتش آموخته می‌شود مطابق آیهٔ «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَی» «۴» با منّت و آزار که از رذائل اخلاقی است باطل و محو می‌شود.
د) از روایت امام صادق علیه السلام بدست می‌آید که اعمال عبادی که علم «فقه» جایگاه فراگیری آن است با رذائل اخلاقی نظیر عجب، نسیان گناه و بی‌توجّهی نسبت به آن و زیاد شمردن عمل صالح، حبط می‌شود:
«قال إبلیس: إذا استمکنت من ابن آدم فی ثلاث لم أبال ما عمل، فإنّه غیر مقبول منه: إذا استکثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب
؛ ابلیس گفت اگر در سه چیز بر فرزند آدم، سلطه پیدا کنم از اعمال صالحه‌ای که بجا می‌آورد باکی ندارم چون می‌دانم که مورد قبول واقع نمی‌شود: زمانی که عملش را زیاد به حساب آورد و گناهانش را فراموش کند و به عُجب مبتلا گردد». «۵»
ه) در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله تصریح شده است که اعمال صالحه‌ای که غایت علم فقه است و فقه زمینه‌ساز آن می‌باشد بدون ورع و حسن خلق و بردباری ثمری ندارد:
«ثلاثهٔ من لم تکن فیه لم یقم له عمل: ورع یحجزه عن معاصی اللّه عزّ و جلّ، و خلق یُداری به الناس، و حلم یردّ به جهل الجاهل
؛ سه چیز است که اگر در کسی نباشد عملی برای او استوار نمی‌شود: ورعی که او را از معصیت خدای عزّ و جلّ منع کند و حسن خلقی که به توسّط آن با مردم مدارا کند و حلمی که به وسیلهٔ آن، جهالت انسان جاهل را پس زند». «۶»

*** تأثیر اعتقاد و اخلاق در استنباط:

اضافه بر آنچه گفته شد از تأثیر اعتقادات دینی و مکارم اخلاقی (که روح شریعت و هدف نهایی دین است) در شفافیّت استنباط مسائل فقهی نیز، نباید غافل شد، زیرا فقیه هنگامی که دارای ایمان قوی و مقام عدالت اخلاقی باشد اوّلًا: به هنگام استنباط احکام، نهایت دقّت را به خرج می‌دهد تا نزد خدا مسئول نباشد و ثانیاً: حبّ و بغض‌ها و منافع شخص و گروهی هرگز مانع او در جهت استنباط احکام نمی‌گردد و به همین دلیل غالباً آنچه را به حقّ و عدالت نزدیک‌تر است و مطابق نظر شارع مقدّس است استنباط می‌کند و به صورت مسائل فقهی در اختیار مردم می‌گذارد.

(۱). کنز العمّال، ج ۳، ص ۴۷۹، ح ۷۵۱۲؛ کافی، ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۹.

(۲). غرر الحکم، ح ۲۹۱۳.

(۳). بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۳۹۵، ح ۷۴.

(۴). بقره، آیهٔ ۲۶۴.

(۵). خصال، ص ۱۱۲، ح ۸۶.

(۶). بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۳۰۵، ح ۲۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹

جلوهٔ دیگر تأثیر متقابل فقه و مسائل اخلاقی و اعتقادی و دست در آغوش هم بودن این دو، در این است که ملاحظهٔ مهم‌ترین مقولهٔ اخلاق که «عدالت» نام دارد و از مقاصد عالیهٔ دین است و نیز ملاحظهٔ سایر اهداف و مقاصد دینی، به عنوان اصلی از اصول استنباط، باید مورد توجّه فقیهان باشد.

توضیح اینکه «فقه» در برابر تمام دین مسئول است و فقیه نمی‌تواند رأیی صادر کند که با یکی از اهداف و مقاصد دینی ناسازگار باشد، مثلًا اگر حکمی و فتوایی با استقرار قسط و عدالت اجتماعی تعارض داشته باشد باید در آن تأمل بیشتری شود و با ملاحظه‌ای مجدّد و نگاهی همه سویه و کشف بعضی از قیود و خصوصیّات موضوع واقعی حکم، این تعارض مرتفع گردد. به هر حال لازم است اصل «هماهنگی با اهداف و مقاصد دین و روح شریعت» به مثابهٔ اصلی از اصول استنباط، مورد توجّه قرار گیرد.

بر همین اساس است که بسیاری از آیاتی که متعرّض مسائل فقهی است آمیزه‌ای است از احکام فقهی و اشاره به رعایت عدالت و دوری از ظلم و بی‌عدالتی دارد، نظیر آیه‌ای که در لابه‌لای احکام طلاق از اضرار و تعدّی و ظلم نهی می‌کند «وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» «۱» و از عدم استهزای آیات الهی و یادآوری نعمت‌های الهی و آگاهی خداوند سخن می‌راند «وَ لا تَتَّخِذُوا آياتِ اللّهِ هُزُواً وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». «۲»

چنانکه علّامهٔ طباطبایی در ذیل اینگونه از آیات متذکّر شده‌اند «۳» از مثل این گونه از آیات استفاده می‌شود که ایجاد تفرقه بین احکام فقهیّه و اصول اخلاقی و اکتفا نمودن به خصوص احکام فقهی و جمود بر ظواهر جایز نیست چرا که چنین چیزی ابطال مصالح تشریع و از بین بردن غرض دین و نابودی سعادت حیات انسانی را در پی خواهد داشت.

«غزالی» در مقابل فقیهی از فقهای اهل سنّت که برای فرار از زکات، هر سال همهٔ اموالش را به همسرش می‌بخشید، می‌نویسد: این فقیه زیرک، قاضی «أبو یوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری» نام دارد که شاگرد ابو حنیفه و نخستین قاضی القضاة و فقیه بزرگ قرن دوم است و وقتی به ابو حنیفه خبر حیلهٔ او برای فرار از زکات را منتقل ساختند او را ستود و گفت: این از فقه و فقاهت او نشأت می‌گیرد (ذلک من فقهه). سپس می‌گوید:

ابو حنیفه راست گفته است: فقه دانی أبو یوسف او را به چنین حیله‌ای آشنا کرده است اما چنین فقهی فقط به درد دنیا می‌خورد و لکن ضرر او در آخرت از هر جنایتی عظیم‌تر است و مثل چنین علمی است که «علم مضرّ» به حساب می‌آید». «۴»

(۱). بقره، آیهٔ ۲۳۱.

(۲). بقره، آیهٔ ۲۳۱.

(۳). المیزان، ج ۲، ص ۲۳۴.

(۴). المحجّة البيضاء، ج ۱، ص ۵۷، کتاب العلم.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰

فقيه معروف صاحب کتاب جواهر الکلام نیز در مقابل فقیهی از فقهای شیعه که در ارتباط با شخص محبوس در دار غصبی فتوا داده است که بر چنین کسی واجب است به همان کیفیتی که ابتدای ورودش در دار غصبی داشته، نماز بجا آورد، اگر ایستاده بوده، ایستاده و اگر نشسته بوده، نشسته نماز بخواند بلکه در غیر حال نماز نیز نمی‌تواند حالت دیگری به خود بگیرد زیرا سبب تصرّف در ملک غیر بدون اذنش می‌شود، می‌نویسد: «این فقیه به این نکته توجّه نداشت که نفس بقا بر حالت اوّلیه نیز تصرّف در مال غیر است و دلیلی بر ترجیح این تصرّف بر آن تصرّف نیست، چنانکه توجّه نداشت که برخوردی که او با این زندانی مظلوم کرده شدیدتر از برخوردی است که آن ظالم نموده، بلکه با این فتوای خود او را حبس کرده حبسی که احدی نسبت به کسی روا نداشته است ... اینگونه فتوا از این نشأت می‌گیرد که در آغاز امر، تأمّل کافی را برای افتا اعمال ننمود و بعد از آنکه به اشتباهاتش پی برد غرورش اجازهٔ بازگشت و پذیرش اشتباه را نداد»، «أعاذ اللّه الفقه من أمثال هذه الخرافات». «۱»

تأثير فقاهت و اجتهاد در دیگر علوم اسلامی:

می‌دانیم پایهٔ اصلی علوم اسلامی کتاب و سنّت است به عنوان مثال، مفسّر سر و کارش با آیات و روایات است، متکلّم در بسیاری از مسائل مانند بحث صفات خدا، جزئیات احوال قیامت و اثبات امامت امامان به سراغ آیات و روایات می‌رود، همچنین سایر علوم انسانی برگرفته از اسلام (مانند روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، اخلاق اسلامی، فلسفه و کلام اسلامی و حقوق اسلامی) همه نیاز به کتاب و سنّت دارند.

از طرفی روشن است یکی از پایه‌های اساسی فقه و فقاهت، علم اصول است و می‌دانیم بخش مهمّی از علم اصول بخش الفاظ است؛ در بخش الفاظ از اصول و قواعدی سخن به میان می‌آید که استنباط هیچ حکم فقهی و غیر فقهی بدون تسلّط بر آن ممکن نیست. مباحثی مثل عام و خاص، مطلق و مقیّد، مفهوم و منطوق، اوامر و نواهی، بحث مشتقّ و علائم حقیقت و مجاز و احکام مربوط به الفاظ مشترک و مجاز، همه در این دائره قرار دارند.

شکّی نیست هرکس بخواهد حکمی از احکام یا مطلبی مربوط به سایر علوم اسلامی را از کتاب و سنّت استفاده کند باید بر این قواعد مسلّط بوده باشد و بدون این تسلّط، استنباط و اجتهاد او ناقص یا ضعیف است.

همچنین است علم رجال و شناخت اسناد روایات که احاطهٔ بر آن (خواه در حدّ اجتهاد باشد یا گرفتن از اهل خبره) در فقاهت و اجتهاد، لازم است و طبعاً در همهٔ علومی که از منبع نصوص و روایاتی که برخوردار از رجال و سلسلهٔ سند است ضروری به نظر می‌رسد.

بنابراین می‌توان گفت که احاطه بر قسمت مهمّی

---

(۱). جواهر الکلام، ج ۸، ص ۳۰۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱

از علوم پیش نیاز فقه اسلامی یعنی علم رجال و بخش عمده‌ای از علم اصول، برای اجتهاد و استنباط در علوم دیگر اسلامی لازم و ضروری است.

و بر همین اساس است که می‌گوییم: محقّقی که فقیه و دارای ملکهٔ اجتهاد نباشد تحقیق او در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی از حدّ نصاب لازم برخوردار نیست، به عنوان مثال:

۱. یکی از مباحث اعتقادی که سخن در آن بسیار گفته شده، مسألهٔ علم پیامبر و امامان معصوم است که محدوده‌ای دارد یا نه و اگر دارد محدوده‌اش چیست؟ که در این باره هم آیات متعدّدی وارد شده و هم روایات مختلفی که در بدو نظر چنین تصوّر می‌شود این آیات یا روایات با هم در تعارض است اما هنگامی که به کمک قواعد اصولی که در بالا به آن اشاره شد به سراغ این آیات و روایات برویم فهم و محتوای آنها ساده و آسان است که اینجا جای شرح آن نیست.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۶۱

و همچنین جبر و تفویض و شفاعت و مانند آن.

۲. در علم اخلاق بحث مشروحی دربارهٔ دنیاست که آیا مذموم است و یا در شرایطی مطلوب؟

روایات فراوانی در مدح و ذم دنیا وارد شده که با احاطه به قواعدی که در بالا گفته شد تعارض آنها به خوبی حلّ می‌شود و دنیای مذموم و ممدوح از یکدیگر شناخته می‌شود.

و همچنین در مسألهٔ فقر و غنا و انزواطلبی و اجتماعی بودن و امثال آن.

۳. در علم حقوق اسلامی مسائل بسیار زیادی است که گاه جنبهٔ فقهی دارد و گاه غیر فقهی ولی از اصول و قواعدی که در بالا اشاره کردیم مایه می‌گیرد. بنابراین حقوق‌دانان علاوه بر پیش نیازهای دیگر علم حقوق باید از این بخش از علم اصول نیز در سر حدّ اجتهاد آگاه باشند تا آنچه از مسائل حقوق اسلامی از کتاب و سنّت برگرفته می‌شود برای آنان به خوبی روشن گردد.

همچنین در مسائل مربوط به مدیریت اسلامی و حکومت و روان‌شناسی اسلامی و مانند آن همین حکم جاری و ساری است.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. الاحتجاج، احمد بن علی الطبرسی، منشورات دار النعمان.

۴. اصول سرخسی، محمّد بن احمد سرخسی، دار الکتاب العلمیّة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۵. امالی، محمّد بن الحسن الطوسی، دار الثّقافه، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۶. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسی، مؤسسهٔ الوفاء، چاپ اوّل، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۷. بصائر الدّرجات الکبری، محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار، مؤسسهٔ الاعلمی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۸. التفسیر المنیر، الدکتور وهبهٔ الزحیلی، دار الفکر المعاصر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۹. جواهر الکلام، محمّد حسن النجفی، دار احیاء التراث

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲

العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.

۱۰. خصال، شیخ صدوق، جامعهٔ مدرسین، قم.

۱۱. روضهٔ الواعظین، محمّد بن فتال نیشابوری، منشورات رضی، قم.

۱۲. شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید المعتزلی، انتشارات دار الکتب العلمیّة، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۸ ق.

۱۳. عروهٔ الوثقی، محمّد کاظم طباطبایی یزدی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۴. علل الشرایع، الشیخ الصدوق، المکتبة الحیدریة، نجف، ۱۳۸۶ ق.
۱۵. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، مؤسسهٔ الاعلمی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. غرر الحکم، کلمات امیر مؤمنان، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. الفصول المهمّة فی أصول الأئمّة، شیخ حر عاملی، مؤسسهٔ معارف اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. الکامل، عبد اللّه بن عدی، دار الفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. کنز العمال، المتقی الهندی، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۲۱. المحجّة البیضاء، محسن کاشانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین، چاپ دوم.
۲۲. مسند احمد، امام احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.
۲۳. المعجم الصغیر، سلیمان بن احمد الطبرانی، دار الکتب العلمیّة، بیروت.
۲۴. المیزان، علّامهٔ طباطبایی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳

۳ گستردگی قلمرو فقه

اشاره

قلمرو فقه، تابع قلمرو شریعت

قوانین امضایی

مقتضای اصل اوّلی در روایات معصوم بر جاودانگی است

افراط و تفریط در تعیین قلمرو فقه

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵

گستردگی قلمرو فقه تعبیر معروفی که می‌گوید: «فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» و از بعضی از بزرگان فقهای معاصر «۱»، صادر شده است تعبیر گزافی نیست زیرا «فقه» چنانکه در بحث «فقه در لغت و اصطلاح» گذشت تأمین کنندهٔ نظام تشریعی دین در گسترهٔ زندگی است و علمی است برای شناخت شریعت، شریعتی که یک نظام هماهنگ و منسجم است نظامی که با توجّه به خاتمیّت دین، به گونه‌ای سامان داده شده که امکان آن را دارد تا در شرایط و مراحل مختلف زندگی بشر تا قیام قیامت، با تکیهٔ بر اصول کلّی خود، به وضع قانون و مقرّرات بپردازد.

اگر فقها به جای باریک بینی‌ها و موشکافی‌های معهود دربارهٔ مسائل و موضوعات شناخته شده، به بحث دربارهٔ مسائل و موضوعاتی بپردازند که در ابعاد جدید زندگی امروزی بوجود آمده و به تعبیر شهید محقّق، محمّد باقر صدر: «سیر عمودی حرکت‌های فکری خودشان را- که از حدّ اعلای دقّت برخوردار است- به سیری افقی دگرگون سازند» «۲» معلوم می‌شود که گسترهٔ فقه، همهٔ عرصه‌های زندگی بشر را در بر می‌گیرد.

تبیین و تحلیل این مسأله، اقتضا دارد که به چند نکته، اشاره شود:

۱. قلمرو فقه تابع قلمرو شریعت

اشاره

اگر شـریعت دینی در همهٔ عرصه‌ها به مرزبندی و قانون‌گذاری پرداخته، پس فقه که علم شـناخت شریعت است نیز می‌تواند در تمام عرصه‌های زنـدگی قـدم بگذارد و رسالهٔ عملیّهٔ فقها می‌تواند رسالهٔ زندگی در تمام ابعاد بوده باشد. این اعتقادی است که ما دربارهٔ فقه اسلامی داریم.

به هر حال- با توجّه به آنچه گذشت که فقه علمی است برای شناخت شریعت- برای تعیین

(۱). امام خمینی بنیانگذار حکومت فقهی و جمهوری اسلامی (صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۹۸).

(۲). مجلهٔ فقه اهل بیت، سال اوّل، بهار ۱۳۷۴، شمارهٔ ۱، ص ۴۱ (مقالهٔ روند آیندهٔ اجتهاد، از شهید صدر).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۶

قلمرو فقه باید قلمرو شـریعت مشـخص شود که در چه حوزه‌هایی وارد شده و در چه حوزه‌هایی ورودی نداشته است؟ و برای تعیین قلمرو شریعت:

اوّلًا باید نگاهی دوباره و دقیق به شریعت انداخت و مقصود از آن را بیان کرد.

ثانیاً باید دید که هدف دین چیست؟

ثالثاً باید روشن ساخت که انسان در چه حوزه‌هایی از زندگی خود به هدایت دینی نیاز دارد؟

الف) مقصود از شریعت

در ارتبـاط بـا سؤال اوّل می‌توان گفت: «شـریعت» همـان قانون‌هـای عملی است که دین وضع کرده و در واقع نظـام نامه‌ای است که اعمال و رفتار انسان‌ها را در جهتی که دین می‌خواهد هدایت می‌کند و طبعاً از دو خصیصهٔ اساسی برخوردار است:

نخست اینکه ملموس‌ترین و عینی‌ترین بخش دین را تشکیل می‌دهد زیرا عقاید دینی که با تمام اهمیّتی که دارد با روح و فکر انسان پیونـد دارد. به بیان دیگر: گرچه به یقین التزام به شـریعت و قوانین دینی، ناشـی از اعتقادات مذهبی است ولی اعتقادات جنبهٔ درونی دارد و عمل به دسـتورات مذهبی جنبهٔ بیرونی یعنی مسـتقیماً با حوزهٔ عمل و رفتار انسان‌ها و با زندگی روزمرهٔ آنها سر وکار دارد و تنظیم امور معیشت و حلّ دشواری‌های حقوقی جامعه را به عهده گرفته است.

دیگر اینکه گسترده‌ترین بخش دین است زیرا از یـک اصـل از اصول اعتقادی ممکن است هزاران عمل برخیزد و انسان در برابر آن اصل واحد به هزاران عمل و رفتار ملزم و مکلّف شود.

ب) هدف دین

در ارتبـاط بـا سؤال دوم (هـدف دین چیست؟) بایـد گفت: شـکی نیست که هـدف اساسـی دین به اعتقـاد مـا قبل از هر چیز، مؤمن ساختن انسان‌ها به دو اصل مبـدأ و معاد است، ایمانی که به زنـدگی، جهتی مشـخص می‌دهد و شـکل و شـیوهٔ خاصـی از زندگی و بایـدها و نبایـدها و احکـام و قوانین را طلب می‌کنـد و این قوانین سـبب می‌شود تا انسان از گـذرگاه حیات به سـلامت بگـذرد و از لغزشـگاه‌های خطرنـاک آن نجات یابـد لغزشـگاه‌هایی که گاه از وسوسه‌های درونی انسان نشأت می‌گیرد، و گاه روابط و مناسـبات ظالمانهٔ اجتماعی که آن نیز ریشه در کشش‌های منفی نفسانی انسان دارد آن را به وجود می‌آورد.

هـدف، نجـات انسـان از همـهٔ این لغزشـگاه‌ها و رسانـدن او به ساحـل امن و امان است و چنین چیزی با وضع یـک سـری از قوانین و

بایدها و نبایدها تحقّق می‌پذیرد که بر اساس باورهای دینی عرضه می‌شود.
در ارتباط با سؤال سوم و اینکه انسان در چه حوزه‌هایی نیاز به هدایت دینی و در نتیجه نیاز به وضع قانون و بایدها و نبایدها دارد مقدّمتاً باید گفت:
انسان در مسیر زندگی خود نیازهای گوناگونی دارد و چون پاسخ گویی به آن نیازها، رفتارهای متفاوتی را می‌تواند داشته باشد، شریعت دینی و در نتیجه فقه به اعتقاد ما رفتار احسن و انفع را تعیین می‌کند و می‌گوید: کدامین رفتار می‌تواند نیازها را به صورت صحیحی برطرف سازد؟

ج) حوزه‌های نیازمندی به دین

اشاره

اما اینکه نیازها کدام است و در چه حوزه‌هایی است؟ در توضیح آن باید گفت انسان از سه نوع نیاز برخوردار است:
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷

نیازهای طبیعی:

نوع اوّل از نیازها، نیازهای اوّلیه و مربوط به حوزهٔ زندگی طبیعی انسان است مثل نیاز به تغذیه، مسکن، دفاع از خود، نقل و انتقال از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر.
ممکن است گفته شود برای رفع این نوع از نیازها نیازی به فقه نیست زیرا رافع این نیازها و در حقیقت آنچه موجب دوام و بقای انسان است در محیط طبیعی اطراف خود انسان وجود دارد و طبعاً برای رفع این بخش از نیازها کافی است که با تلاش پیگیر، عناصر رفع کنندهٔ این نوع نیاز را به خدمت درآورد و طبیعت اطراف خویش را تسخیر کند و برای به خدمت درآوردن و تسخیر کردن، عقل و علم و ابتکار خود انسان، کافی است و نیازی به مداخلهٔ دین که مسئولیت هدایت انسان‌ها را به عهده دارد نیست چون مهار طبیعت و ساختن بعد مادی زندگی، دخالتی در هدایت و یا ضلالت انسان ندارد تا مشمول مقرّرات شریعت و قوانین فقه گردد.
به بیان دیگر: رسالت دینی، آموزش علوم و فنون و تعلیم روش‌های تسخیر طبیعت به انسان نیست چرا که خطای در این حوزه، هیچ‌گاه سبب انحراف انسان از مسیر هدایت و سقوط او از مدار انسانیّت نشده و نخواهد شد، مثلًا بعد از دو هزار سال که از عمر نظریّهٔ هیئت بطلمیوس دربارهٔ زمین و کرات آسمانی گذشت خطا بودن آن کشف شد و نظریهٔ جدید کپرینک و گالیله جانشین آن گردید و چنین خطایی منافاتی با رسیدن انسان به سعادت و با هدف کلی از آفرینش او ندارد. «۱»
در جواب می‌توان گفت: این سخن از یک نظر صحیح و قابل قبول است که رسالت دین، آموزش علوم و فنون و تعلیم روش‌های تسخیر طبیعت به انسان نیست ولی این مطلب به این معنا نخواهد بود که اسلام هیچ‌گونه احکامی برای این فعالیت‌ها و روش‌ها تعیین نکرده است چرا که ممکن است پاره‌ای از روش‌های تسخیر طبیعت منجر به مفاسد اخلاقی و اجتماعی شود و انسان را از مسیر تکامل بازدارد و باید مورد نهی قرار گیرد. مثلًا اسلام در مسائل اقتصادی و آنچه مربوط به بانکداری است روش‌هایی را که منتهی به رباخواری می‌شود تحریم می‌کند و همچنین خریدوفروش موادّ مخدّر و مشروبات الکلی و تمام اموری که زیان جسمی یا روحی و اخلاقی برای بشر دارد را تحریم کرده است.
پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به اعتقاد ما از طریق وحی می‌دانست که مثلًا فلان نوع گوشت برای انسان مفید و فلان نوع زیانبار

است اوّلی را به حکم خداوند حلال و دومی را حرام معرفی کرد همچنین در انواع نوشیدنی‌ها و سایر امور مربوط به زندگی مادی. و به تعبیر دیگر: عدم ورود شریعت در حوزهٔ علوم و فنون مربوط به تسخیر طبیعت، به معنای عدم وضع احکام کلی برای این روشها و هدفمند کردن آن در مسیر سعادت بشر نیست (شاید گویندهٔ آن سخن نیز منکر این مطلب نباشد) زیرا گرچه انسان می‌تواند با تلاش پیگیر و با عقل و آگاهی‌های خودش عناصر رفع کنندهٔ نیازهای طبیعی را به تسخیر درآورد لیکن شکی نیست که اوّلًا این عناصر با عناصر دیگری که بقای انسان را تهدید می‌کند درگیر است و باید با آن به مبارزه برخاست و آن را دفع کرد و از طرفی دیگر:

---

(۱). ر. ک: مجلّهٔ فقه اهل بیت، سال دوم، شمارهٔ ۱، سال دوم، ص ۲۱۶– ۲۱۵، (مقالهٔ جایگاه فقه در اندیشهٔ اسلامی).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸

بسیاری از انسان‌ها زیاده خواه و افزون طلبند و هیچ‌گاه به وضع موجود اگر چه نیازشان را رفع کند قانع نیستند و پس از آنکه اصل بودن خویش را تثبیت کردند برای ارتقای کیفیّت زندگی خویش و درک لذائذ و رفاهیّات بیشتر، پیوسته تلاش می‌کنند، و قطعاً در آن تزاحمات و درگیری‌ها و در این زیاده خواهی‌ها و افزون طلبی‌ها اگر برنامه‌های الهی و مذهبی به کمک نیاید ضریب انحرافات بسیار بالاـ می‌رود، انحرافاتی که فقر و فساد و تبعیض را در سطح جامعه موجب می‌شود و طبیعی است فقر و فساد و تبعیض، تأثیر مستقیمی در روح و روان انسان می‌گذارد و بدبینی‌ها و یأس‌ها و ناهنجاری‌های دیگر اخلاقی را سبب می‌شود و در نهایت صدمهٔ جدّی را به حوزهٔ سعادت و هدایت وارد می‌سازد.

به همین دلیل در فقه اسلامی بایدها و نبایدهای فراوانی در زمینهٔ مسائل مربوط به زندگی طبیعی انسان وجود دارد، که او را از امور زیانبار و خطرات حفظ می‌کند.

شاهد این سخن وجود کتاب طهارت و نجاست در فقه است برای حفظ مسائل بهداشتی، و کتاب‌های اطعمه و اشربه برای رهایی از غذاهایی که یا ضرر جسمی دارد یا ضرر معنوی و اخلاقی، و نیز تحریم بعضی از تصرّف‌های زیانبار در طبیعت که محیط زیست را ویران می‌کند و به طور کلی تحریم اضرار به نفس و آنچه برای سلامت جسم و جان انسان‌ها خطرآفرین است (و ممکن است خود انسان خطر آنها را هنوز درنیافته باشد).

نیازهای روحی و معنوی:

نوع دوم از نیازها، نیازهای روحی و معنوی و مربوط به حوزهٔ روانی انسان است که منشأ گرایش‌های خیرخواهانه یا شرطلبانه در وجود انسان می‌باشد و موجب صدور رفتارهای ارزشی و ضدّ ارزشی از انسان می‌شود مثل نیاز به آرامش روح و پرستش، نیاز به آگاه شدن از راز هستیِ خود و جهان، نیاز به محبّت و احسان و مانند آن.

شکّی نیست که دریافت پاسخ صحیح به این نیازها انسان را به انتخاب درستکاری و عدالت، محبّت و ... وامی‌دارد و به عکس، پاسخ نادرست به آن، او را به کفر، ظلم، نفرت می‌کشاند.

نیازمندی انسان به فقه برای رفع این بخش از نیازها امری روشن است زیرا گرچه عقل و فطرت انسان، از پرتوافشانی‌هایی در این حوزه برخوردارند و تا حدودی خیر و شر و حق و باطل را نشان انسان می‌دهند لیکن به عقیدهٔ ما پیچیدگی‌های مسائل روحی و روانی و دخالت‌های گرایشات سرکش انسانی در این حوزه به قدری زیاد است که عدم سامان دهی و دخالت وحی و واگذاری زمام امر به دست عقل و تجربه‌های بشری، به یقین انسان را به انحراف می‌کشاند.

بر همین اساس است که بخش مهمّی از شریعت مقدّس، تحت عنوان عبادات به این حوزه اختصاص یافته و فقه اسلامی با کمک

گرفتن از دو بخش اخلاق و اعتقادات، راه شناخت عبودیّت و بندگی و آراسته شدن به مکارم اخلاقی را به انسان می‌آموزد.

نیازهای اجتماعی:

نوع سوم از نیازها، نیازهای اجتماعی است،

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹

یعنی نیازهایی که ضرورت ارتباط با دیگران و زندگی در کنار آنها این نیازها را بوجود آورده است چه اینکه این ضرورت، ریشه در روان و سرشت آدمی و نیازهای روحی و یا ریشه در نیازهای زیستی و طبیعی دارد.

پاسخ گویی به این قسم از نیازها و به طور کلی تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها، سبب بوجود آمدن نظام‌ها و نهادهای مدنی و اجتماعی متنوّعی گشته، نظیر نظام خانواده، مالکیّت و اقتصاد و سیاست و حکومت.

احتیاج دین‌باوران به فقه برای رفع مشکلات این بخش از نیازها نیز امری روشن است زیرا:

اوّلًا: هماهنگ شدن نهادهای مزبور با هدف کلی دین که هدایت و تکامل بشر است امری ضروری است چرا که واضح است اگر هماهنگ نشود سبب انحراف و سقوط بشر از مسیر هدایت می‌شود.

ثانیاً: این هماهنگی، بایدها و نبایدها و مقرّرات و قوانینی را می‌طلبد که به اعتقاد ما عقل و تجربهٔ بشری به تنهایی از عهدهٔ آن بر نمی‌آید بلکه باید دست به دامن فقه زد، فقهی که از وحی آسمان سرچشمه گرفته، و بر همین اساس احکام فراوانی در ابواب معاملات و احوال شخصیّه در فقه وجود دارد که رعایت آنها آرامش و پاکی خاصی به جامعهٔ انسانی می‌بخشد.

به بیان دیگر: انسان و عقل و فهم او، توان وضع صحیح این قوانین و مقرّرات را به اعتقاد ما ندارد زیرا او موجودی است که به همان اندازه که امکان صلاح و فلاح دارد استعداد فساد و طغیان نیز دارد، «إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى» و ظلم و جهالت و حرص و طمع‌ورزی به اموال و حقوق دیگران و عدم قناعت به حق خویش را نیز داراست و با این وصف چگونه ممکن است دینی که هدایت انسان به سمت سعادت دنیا و آخرت هدف اوست تنظیم نظامات اجتماعی را به تنهایی به خود انسان بسپارد و بر همهٔ دست آوردهای عقل و تجربیات او در زمینهٔ ساخت و سامان زندگی اجتماعی صحّه بگذارد؟!

۲. قوانین امضایی

از جمله اموری که سبب گستردگی فقه اسلام شده این است که اسلام بسیاری از قوانین اجتماعی را که در میان عقلا برای حلّ مشکلات زندگی بر روابط اجتماعی آنها حاکم بوده است، با اصلاحاتی، به رسمیّت شناخته و جز در مواردی که مخالف اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی بوده آنها را پذیرفته است.

در این زمینه می‌توان از قوانین مربوط به معاملات، دادوستدها و اجاره و مضاربه و مزارعه و هبه و وصیّت و وقف و امثال آن نام برد که اصل کلی پایبندی به تعهّدات و قراردادها که از آیهٔ شریفهٔ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۱»، و حدیث نبوی

«المؤمنون عند شروطهم» «۲»

استفاده می‌شود بر آن حاکم است و استثناهای محدود و مختصری دارد و از آن فراتر دلیلی است به نام «سیرهٔ عقلا» که با عدم ردع و نهی از آن، بر آن صحّه نهاده است.

به این ترتیب تمام این قوانین عرفی و عقلایی با

---

(۱). مائده، آیهٔ ۱.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، ابواب مهور، باب ۲۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰

اصلاحاتی در گسترهٔ فقه اسلامی قرار می گیرد که دلیل عمدهٔ آنها همان سیره عقلا است که اسلام با سکوت و عدم ردع، آن را امضا نموده است و تعداد زیادی از کتب فقهیه را شامل می‌شود. همچنین نهادهای مهمی مانند نهاد خانواده، انواع شرکت‌ها، و مهم‌تر از همه نهاد حکومت و دستگاه قضایی که در عرف عقلا از قدیم الأیّام بوده، نیز با اصلاحاتی از سوی اسلام پذیرفته شده و بخش سیاسات را در فقه اسلامی تشکیل داده است.

۳. مقتضای اصل اوّلی در روایات معصومان بر شمول و جاودانگی است

شکی نیست که روایات صادره از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام یک‌نواخت نیست و از اقسام مختلفی برخوردار است:

قسمت اعظم بلکه قریب به اتفاق این روایات ناظر به بیان احکام همگانی و دائمی اسلام است که تغییرناپذیر می‌باشد و به مقتضای

«حلال محمّد حلال أبداً إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام أبداً إلی یوم القیامهٔ» «۱»

رنگ جاودانگی بر خود گرفته است.

بخش دیگری از آنها- که بسیار محدود است- با بعضی از قرائن ناظر به احکام مقطعی دربارهٔ زمان یا مکان خاصی بوده و به اصطلاح از قبیل «قضیهٔ خارجیه» است نه مثل بخش اوّل که از قبیل «قضیهٔ حقیقیه» می‌باشد، مانند طرز تقسیم آب مدینه میان کشاورزان و نهی از جلوگیری از اضافهٔ آب چاه‌ها (و قرار دادن آن در اختیار سایر نیازمندان) «۲» یا آنچه از امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه در شرح حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله

«غیّروا الشیب و لا تشبّهوا بالیهود

؛ موهای سفید خود را رنگ کنید و مانند یهود نباشید» وارد شده که فرمود:

«انما قال صلی الله علیه و آله ذلک والدین قُلّ و أمّا الان و قد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤٌ و ما اختار

؛ این سخن را زمانی فرمود که پیروان اسلام کم بودند، اما امروز که اسلام گسترش یافته و استوار و پایدار شده هرکس مختار است». «۳»

بخش سومی از کلمات آن پیشوایان بزرگ نیز با بعضی از قرائن، ناظر به راهنمایی‌های عادی و معمولی بوده که به عنوان یک فرد متفکّر و آگاه، شخص خاصی را هدایت به بعضی از مسائل مختلف زندگی می کردند مانند برخی از دستورات غذایی و طبّی که از آن بزرگواران رسیده است.

اکنون سؤال این است که در صورت شکّ، مقتضای اصل اوّلی چه می‌باشد؟

ممکن است گفته شود که اصل اوّلی: الف) بر شمول و همگانی بودن و عدم اختصاص به فرد یا گروهی خاص است. ب) اصل بر این است که آنچه را معصوم فرموده حکم اللّه است نه یک راهنمایی عادی و معمولی. ج) و اصل بر جاودانگی و استمرار آن تا روز قیامت و عدم اختصاص به زمان و یا منطقهٔ خاص می‌باشد.

همهٔ این جهات سه‌گانه به خاطر ظهور جایگاه و مسند و منصبی است که معصوم بر آن تکیه زده، یعنی «ظهور حال» که همانند ظهور کلامش حجّت است

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۳۳۳، ح ۳۲۲۴۱.

(۳). نهج البلاغه، کلمات قصار، جمله ۱۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۱

چرا که مسئولیّت اصلی رسول گرامی (و سایر معصومان) تبلیغ دین خدا «وَ مٰا عَلَی الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلٰاغُ الْمُبِینُ» «۱» * و تبیین مفاهیم قرآنی «وَ أَنْزَلْنٰا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّٰاسِ مٰا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ» «۲» «وَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ رَسُولٍ إِلّٰا بِلِسٰانِ قَوْمِهِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ» «۳» و حفظ و نگهبانی شریعت است و ظاهر چنین جایگاهی این است که آنچه از آن بزرگوار و سایر معصومان صادر می‌شود بیان حکمی از احکام خدا و مفهومی از مفاهیم قرآنی است و همگانی و جاودانه می‌باشد همانگونه که مفاهیم قرآنی اینگونه است یعنی همگانی و جاودانه است «أُوحِیَ إِلَیَّ هٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» «۴»

...(لأنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس)...

. «۵» البتّه این در صورتی است که خلاف آن ثابت نشود یعنی قرائنی در کار نباشد که نشان دهد بیان مزبور از باب اینکه آن حضرت حاکم است و یا متفکری آگاه و ناصح می‌باشد، صادر گردیده است، بنابراین مقتضای اصل (ظهور حال) جاودانگی و شمول احکام و الهی بودن آن است.

۴. افراط و تفریط در تعیین قلمرو فقه

افراط در تعیین قلمرو فقه این است که برای فقه، حتّی در جزئیات زندگی روزمره، نقش، قائل شویم و احکام پنج‌گانه را به تمام رفتارهای آدمی در همهٔ حوزه‌های زندگی جاری بدانیم نظیر آنچه از بعضی مشایخ صوفیّه نقل شده که گفته است: من هرگز فلان میوه را نخوردم زیرا تا به حال نتوانستم بفهمم که آیا رسول خدا آن را تناول می‌فرموده یا نه؟! و اگر می‌خورده، چگونه آن را می‌خورده است و نیز نظیر آنچه از بعضی علما نقل شده که حتی در شوخی و مزاح، مقیّد بوده به شوخی‌های مأثوره اکتفا کند!!

اینگونه تلقّی، مبتنی بر این پندار است که انسان، کفایت ادارهٔ زندگی را در هیچ حوزه‌ای ندارد و برای هر حرکتی باید پیشتر حکم آن را از شریعت پرس‌وجو کند.

بعضی گفته‌اند: شکلی از این دریافت افراطی را می‌توان در پیروان فقه حنبلی مخصوصاً شاخه سلفی‌ها مشاهده کرد که تحت عنوان بدعت، هر نوآوری در زندگی روزمره را منکرند و با صنایع و تکنولوژی جدید به نحو مطلق به مخالفت برمی‌خیزند! «۶»

روشن است که گرچه به حسب ظاهر، این نوع تفکّر، جامعیّت و گسترش بیشتری برای فقه، درست می‌کند ولی در حقیقت، آن را از تحرّک و کارایی لازم ساقط می‌کند و جمود و ناتوانی فقه را در حل مشکلات جوامع انسانی سبب می‌شود.

چنانکه گذشت، فقه و قوانین فقهی تنها رفتارهایی از انسان را در بر می‌گیرد که در هدایت انسان تأثیر دارد، حوزه‌هایی از زندگی عادی انسان که هیچ دخالتی در هدایت و یا ضلالت انسان ندارد داخل در حوزهٔ فقه و شریعت نیست.

---

(۱). نور، آیهٔ ۵۴.

(۲). نحل، آیهٔ ۴۴.

(۳). ابراهیم، آیهٔ ۴.

(۴). انعام، آیهٔ ۱۹.

(۵). بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳، ح ۱۸ از امام صادق علیه السلام.

(۶). ر. ک: کشف الارتیاب، ص ۹۰- ۸۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۲

این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که معتقد باشیم مباحات، حکمی در شریعت ندارند و ترک و فعل مباحات به انسان واگذار شده است و اساساً اباحه از احکام تکلیفیّه به حساب نمی‌آید بلکه عدم الحکم است چون حقیقت «حکم تکلیفی» آن است که تکلیف و کلفتی را برای مخاطب بیاورد و حاکم با آن بخواهد مخاطب خود را به چیزی وادارد و یا از چیزی بازدارد (گرچه الزامی هم نباشد نظیر استحباب و کراهت) و اباحه به معنای رفع تکلیف و مقابل آن است.

تفریط در تعیین قلمرو فقه همان نظر بعضی از مسلمانان به اصطلاح نوگراست که می‌گویند: دین فقط موازین و ارزش‌های کلی مربوط به هدایت را بیان کرده و اجرای آن را به خود انسان واگذار نموده است. به بیان دیگر: دین هیچ دخالتی در شیوهٔ سامان دهی و ساخت زندگی بشر نکرده است و فقط هدایت معنوی و اخلاقی انسان را به عهده دارد.

این نظریه که متأثّر از مسیحیت کنونی است دین را تنها عهده‌دار رابطهٔ خلق با خالق (عبادات) و یا رابطهٔ انسان با خودش (مسائل اخلاق فردی) می‌داند و امور دیگر نظیر حکومت و مسائل حقوقی را از دائرهٔ دین خارج می‌پندارد و برای آن جنبهٔ عرفی قائل است بدین معنا که معتقد است: این احکام و قوانین به تشخیص و تصویب اندیشمندان هر عصر و ملاحظه عرف زمان و «فهم متناسب با مسائل کلان بشری» واگذار شده، و «آنچه در پوشش کتاب و سنّت است همان زندگی معنوی (اجتناب از گناه و تقرّب به خداوند) است اما در ایجاد تمدّن و فرهنگ و معاش و روابط انسان‌ها آزاد گذاشته شده و تعیین مکانیسم‌ها و روش‌های زندگی در این عالم به خود انسان واگذار شده است». «۱»

این در حالی است که اجماع فقها و علمای اسلام بر خلاف آن است؛ آنها می‌گویند دین علاوه بر توجّه به امور عبادی و اخلاقی، تمام مسائل حقوقی و آنچه مربوط به روابط انسان‌ها می‌باشد را شامل می‌شود و همچنین مسألهٔ حکومت و امور سیاسی و به این ترتیب قوانین و احکام اسلامی با توجّه به جمیع نیازمندی‌ها و خواسته‌های بشر تقنین شده است و تشخیص و تصویب دانشمندان هر عصر و ملاحظهٔ عرف فعلی و مسائل کلان بشری تنها در تشخیص موضوعات احکام است که تفصیل آن در فصل «فقه در لغت و اصطلاح» از همین کتاب گذشت.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. صحیفهٔ نور، امام خمینی، مؤسسهٔ نشر آثار امام خمینی.

۴. کافی، شیخ کلینی، دار الکتب الاسلامیّه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.

۵. کشف الارتیاب فی اتباع محمّد بن عبد الوهاب، سیّد محسن امین، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق.

۶. مجلهٔ فقه، سال اوّل، شمارهٔ ۱.

۷. مجلهٔ فقه اهل بیت، سال دوم، شمارهٔ ۱.

۸. وسائل الشیعهٔ، شیخ حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

---

(۱). مجلّهٔ فقه، سال اوّل، شمارهٔ ۱، ص ۲۷- ۲۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۳

۴ برتری‌های فقه اسلامی

اشاره

فقه انعکاسی از برتری خالق عقل، بر عقل

هماهنگی فقه اسلامی با فطرت

فراگیر بودن فقه نسبت به همهٔ نیازها

شمول فقه نسبت به دو حوزهٔ فرد و اجتماع

آمیختگی فقه و اخلاق

تأکید بر ضمانت اجرا

کاربردی بودن قوانین اسلام

سهل و ممتنع بودن

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۵

برتری‌های فقه اسلامی

۱. «فقه» انعکاسی از برتری خالق عقل بر عقل

در قوانین الهی، قانونگـذار خداوندی است که خالق انسان و خالق عقل انسان است یعنی آن منبع بی‌نهایتی که عقل، تنها شـعاعی از وجـود اوست و نسبت به مصالـح و مفاسـد انسـانی که مکلّف به این قوانین است، شـناخت کـافی دارد و از طرفی دیگر جاذبه‌هـای نفسانی و شـهوانی دربارهٔ او مفهومی نـدارد تا او را از وضع قوانینی هماهنگ با آن مصالـح و مفاسـد، بازدارد در حالی که واضـعان قوانین بشـری، هم شناخت ناقص و محدودی از مصالح و مفاسد دارند و هم افکار آنان ممکن است تحت تأثیر جاذبه‌های نفسانی و شهوانی قرار گیرد و روشن است کسـی که خود نیاز به دستگیری و کنترل و هدایت دارد نمی‌تواند با وضع یک سلسله از مقرّرات و قوانین، هدایت کنندهٔ دیگران شود «قُلِ اللّهُ یَهْدِی لِلْحَقِّ أ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلّا أَنْ یُهْدی». «۱»

به بیان دیگر: تفاوت فقه اسلامی بر قوانین وضعی دنیا جلوه‌ای از برتری خالق عقل بر عقل و انعکاسی از تفاوت بین تراوشات فکری بشـر با مبدأ وحی است چرا که واضع و قانونگذار در فقه اسـلامی خداوندی است که اوّلًا: بر همهٔ نیازها و خواسـته‌های بشـر اشراف کامل دارد لذا هیچ گونه کاستی و تناقض و تضادّی در قوانینش مشاهده نمی‌شود.

ثانیاً: تـأثیر هوا و هوس‌هـا در مورد او مفهومی نـدارد در حـالی که عقـل انسـان حتی در آنجا که به صورت خرد جمعی ظهور پیـدا می‌کند در بسـیاری از موارد مغلوب و محکوم خواهش‌های نفسانی قرار می‌گیرد و ممکن است مثلًا به وضع اموری بسـیار مسـتهجن (مانند مشروعیّت بخشیدن به همجنس بازی) تن دهد. «۲»

ثالثاً: چیزی به نام شرم و حیا او را از بیان حق باز

---

(۱). یونس، آیهٔ ۳۵.

(۲). در پایـان این فصل به بعضـی از قوانین بسـیار زشت بشـری با ارائـهٔ آمارهای رسـمی در رابطـهٔ با آثار و عواقب زیانبار آن اشاره خواهد شد.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۶

نمی‌دارد «وَ اللّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ». «۱»

رابعاً: راه افراط پیش نمی‌گیرد و بر همین اساس مجازاتهایش با مقدار و کیفیّت جرم هماهنگی دارد و در نتیجه در قوانین او حقّی از کسی ضایع نمی‌گردد و کسی مورد ظلم واقع نمی‌شود، چنانکه بیش از اندازهٔ توان و وسع انسان‌ها قانونی صادر نمی‌کند «لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها» «۲» و با توجّه به دو قاعده‌ای که به نام «نفی حرج» و «لا ضرر» وضع کرده است، مشقّت و ضرر را بر کسی تحمیل نمی‌سازد.

خامساً: از روحیّات انسان‌ها و آسیب‌پذیری و عواطف حاکم بر آنان، آگاهی کامل دارد لذا هم در کیفیّت جعل قانون و هم در شیوهٔ ابلاغ آن، قانون تدریج و تدرّج را ملاحظه می‌کند تا سرخوردگی بوجود نیاید و یا اصل تشویق را در کنار تنبیه رعایت می‌کند و ثواب و برکات را در کنار عقاب و درکات به رخ می‌کشد تا انسان‌ها با میل و رغبت و طیب نفس، پذیرای قانون شوند. مثلًا در بیان قانون زکات که دل کندن از تمتّعات دنیایی را در پی دارد به اثر تزکیهٔ و تطهیر آن اشاره می‌کند «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ» «۳» و در قانون جهاد که چشم پوشیدن از جان و مال را طلب می‌کند اجر بهشت را یادآور می‌شود «إِنَّ اللّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ». «۴»

این همه را خالق عقل که قانونگذار در قوانین اسلامی است دارد ولی همه یا لااقلّ عمدهٔ آن را عقل جمعی که قانونگذار در قوانین بشری است ندارد و نتیجهٔ آن تغییرات هزینه‌بردار و زیانباری است که هر چند گاه در آن مشاهده می‌شود.

۲. هماهنگی فقه اسلامی با فطرت «۵»

از جمله از امتیازات فقه اسلامی هماهنگی آن با فطرت شفّاف و زلال توحیدی است؛ اگر بر اساس آیهٔ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها» «۶» همهٔ انسان‌ها در مجموعهٔ «دین» بر فطرت الهی و توحیدی سرشته شده‌اند، فقه و شریعت که رکنی از ارکان سه‌گانهٔ «دین» است نیز فطری خواهد بود، لذا در تفسیر کلمهٔ «معروف» که شریعت، پیوسته به آن امر می‌کند و از ضدّ آن (منکر) نهی می‌نماید بعضی از مفسّران بزرگ تصریح کرده‌اند: «با توجّه به این که اسلام شریعتش را بر اساس فطرت و خلقت اوّلی انسان بنا نهاده، «معروف» نزد اسلام، چیزی است که مردم- اگر در مسیر فطرت قدم دارند و از

---

(۱). احزاب، آیهٔ ۵۳.

(۲). بقره، آیهٔ ۲۸۶.

(۳). توبه، آیهٔ ۱۰۳.

(۴). توبه، آیهٔ ۱۱۱.

(۵). فطرت در اصل به معنای شکافتن چیزی از طرف طول است و سپس به هر گونه شکافتن نیز اطلاق شده است و از آنجا که آفرینش و خلقت به منزلهٔ شکافتن پردهٔ عدم است یکی از معانی مهم این واژه، آفرینش و خلقت است (مفردات راغب، لسان العرب، ذیل واژهٔ فطر) البتّه واژهٔ فطرت گاه در کنار دو واژهٔ طبیعت و غریزه قرار می‌گیرد ولی با آنها متفاوت است؛ «طبیعت» به معنای ویژگی‌های ذاتی موجودات است و مشترک بین موجودات زنده و بی‌جان است ولی «غریزه» اختصاص به جانداران دارد گرچه مشترک بین انسان و حیوان است و به معنای انگیزه‌ها و کشش‌های غیر آگاهانه‌ای است که بدون دخالت اراده، تأثیر خود را می‌گذارد در حالی که «فطرت» اختصاص به انسان و جنبهٔ خودآگاهی دارد.

(۶). روم، آیهٔ ۳۰.

حالت اوّلیهٔ خلقت تجاوز نکنند- آن را می‌شناسند» «۱» و به تعبیر دیگر: «معروف» و «منکر» یعنی «شناخته» و «ناشناخته» اشارهٔ روشنی به این حقیقت دارد که کارهای نیک با روح و فطرت انسان آشناست و کارهای زشت، ناآشناست.

به بیان دیگر: بر خلاف آنچه بعضی می‌پندارند فطری بودن «دین» منحصر به اصل توحید و خداپرستی نیست بلکه شامل تمام اصول و فروع می‌شود؛ البتّه منظور کلیات فروع است، فی المثل «جهاد» یک امر فطری است چرا که هرکس با فطرت خود درک می کند که در مقابل تهاجم دشمن باید از خود دفاع کند، «حج» که یک عبادت دسته جمعی است با فطرت اجتماعی بودن انسان هماهنگ است، «نکاح و ازدواج» که برای ارضای سالم غریزهٔ جنسی است به فرمان فطرت انجام می‌شود و «حسن عدل و قبح ظلم» از فطریات است.

از برکات این ویژگی این است که همچنانکه فطرت انسانی امری ثابت و پایدار و همگانی و همه زمانی است قوانین و مقرّرات دینی نیز کهنه نمی‌شود و برای همهٔ اعصار و امصار سریان و جریان دارد. بر همین اساس است که در ادامهٔ آیهٔ مزبور آمده است: ««لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ»؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست این است آیین استوار».

البتّه دوام و استمرار فقه، لازمهٔ خاتمیّت دین نیز می‌باشد زیرا خاتمیّت دین اسلام اقتضا دارد که آیین و قوانین اسلامی به حدّ تمام و کمال رسیده باشد و در بستر زمان و طول دوران با همهٔ فراز و نشیب‌ها و مقتضیّات و مطالبات مختلفش قابل تطبیق و پیاده شدن باشد.

تفصیل رمز و راز این دوام و جاودانگی، با آن اختلاف و دگرگونی در زمان و مکان، در فصل دیگری از همین کتاب تحت عنوان «نقش زمان و مکان در اجتهاد» آمده است.

۳. فراگیر بودن فقه نسبت به همهٔ نیازها

چنانکه گذشت لازمهٔ فطری بودن و خاتمیّت دین استیعاب و فراگیر بودن فقه اسلامی نسبت به همهٔ اعصار و امصار و در نتیجه توان پاسخگویی آن نسبت به همهٔ نیازهای انسانی در طول زمان است و این مطلبی است که هم تعدادی از آیات، به آن پرداخته است و هم از بعضی از روایات استفاده می‌شود: از آیات، علاوه بر آیاتِ دالّ بر فطری بودن و خاتمیّت دین و آیهٔ همگانی بودن رسالت پیامبر مکرّم صلی الله علیه و آله: «وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلّا کَافَّةً لِلنّاسِ» «۲» و آیهٔ اکمال «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ » «... ۳» - علاوهٔ بر همهٔ اینها- در آیهٔ «نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ» «۴» نیز به آن تصریح شده است.

و از روایات، روایات فراوانی بر این فراگیری دلالت دارد که در فصل‌های متعددی از این کتاب به

---

(۱). المیزان، ج ۲، ص ۲۳۲.

(۲). سبأ، آیهٔ ۲۸.

(۳). مائده، آیهٔ ۳.

(۴). نحل، آیهٔ ۸۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۸

آن اشاره شده است، در اینجا نیز به بیان سه روایت اکتفا می‌شود:

۱. در حدیث معروف حجهٔ الوداع در کتاب مستدرک حاکم نیشابوری چنین می‌خوانیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «لیس مِن عمل یقرّب إلی الجنّهٔ إلّا قد أمرتکم به و لا عمل یقرّب إلی النار إلّا قد نهیتکم عنه

؛ هیچ عملی نیست که شما را به بهشت و سعادت نزدیک کند مگر این که من شما را به آن امر کردم و هیچ عملی نیست که شما

را به آتش دوزخ نزدیک کند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم». «۱»

۲. حمّاد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت می‌فرمود:

«ما من شیء إلّا و فیه کتاب أو سنّة

؛ هیچ چیزی نیست مگر اینکه در کتاب یا سنّت وارد شده است». «۲»

۳. سماعه می‌گوید: خدمت امام موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم آیا هر چیزی حکمش در کتاب خدا و سنّت پیامبرش آمده و یا شما حکم آن را بیان می‌دارید؟ فرمود:

«بل کلّ شیء فی کتاب اللّه و سنّة نبیّه

». «۳» در بحث‌های متعددی از این کتاب نظیر «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» و «مسائل مستحدثه» و «عدم خلأ قانونی» سرّ این استیعاب بیان شده است که عبارت است از «انفتاح باب اجتهاد» و «تقسیم احکام به احکام ثابت و متغیّر و به احکام اوّلیه و ثانویه» و نیز وجود اصول و اطلاقات و عمومات قابل تطبیق بر موضوعات مستحدثه و موضوعاتی که در طول زمان، حادث می‌شوند.

ممکن است گفته شود: «حل مسائل با قواعد ثانوئی از قبیل عسر و حرج و اضطرار، نشانهٔ غنای فقه نیست زیرا اوّلًا چنین امری برای سایر حقوقدانان بشری هم میسور است و ثانیاً اگر طبق موازین و شیوهٔ فقه قدیم برای پانصد مسألهٔ جدید بر مبنای عسر و حرج و اضطرار، حکم استنباط کردیم به چنین چیزی کمال فقه نمی‌گویند». «۴»

ولی با توجّه به یک نکته پاسخ آن روشن می‌شود و آن اینکه ما هرگز ادّعا نمی‌کنیم که اکثر احکام فقهی بر پایهٔ عسر و حرج و مانند آن از عناوین ثانویهٔ اضطراریه نهاده شده، بلکه احکام مبتنی بر اینگونه از عناوین، مربوط به موارد محدودی است؛ اکثر مباحث فقه اسلامی و از جمله بسیاری از مسائل مستحدثه با عناوین اوّلیه قابل اثبات است و امّا استفادهٔ حقوقدانان از این عناوین همان مشکلی را دارد که در بالا- گفته شد و آن اینکه آنها به حکم داشتن عواطف و احساسات بشری ممکن است گرفتار گروه‌گرایی و منافع خصوصی یا گروهی و یا ارفاق‌ها و تشدیدهای بی‌مورد و نظیر آن بشوند.

۴. شمول فقه نسبت به دو حوزهٔ فرد و اجتماع

قوانین وضعی دنیا معمولًا کاری نسبت به

---

(۱). مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴. این حدیث را متّقی هندی در کنز العمّال (ج ۴، ص ۲۴) نیز آورده است.

(۲). کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۴.

(۳). همان مدرک، ص ۶۲، ح ۱۰.

(۴). کیهان فرهنگی سال اوّل، شمارهٔ ۶، ص ۱۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۹

زندگی فردی افراد و رابطهٔ انسان با خودش ندارد و در حریم شخصی و کشش‌های روحی افراد، دخالتی نمی‌کند بلکه تنها روابط اجتماعی انسان را رقم می‌زند، گویا انسان، تنها زمانی نیاز به ضوابط و مقرّرات دارد که با دیگر انسان‌ها ارتباط برقرار کند، در حالی که بسیاری از فعالیّت‌های اجتماعی انسان از ساختار فردی او نشأت می‌گیرد که در خلوت و تنهایی انجام می‌شود.

اسلام و فقه اسلامی هم در حوزهٔ اجتماع و آنچه به مصلحت عامّه ارتباط دارد قوانینی را وضع کرده، نظیر جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قصاص، حدود و دیات و به طور کلی عدالت اجتماعی و هم در حوزهٔ فرد و زندگی فردی انسان، ضوابطی قرار داده و به رابطهٔ انسان با خودش و خالقش نظام بخشیده است مثل اینکه برای حفظ عقل او، مشروبات الکلی را تحریم کرده، و برای

سلامت جسم او و خلوص روح و رشد و تقویت ارادهٔ او، روزه را واجب ساخته و برای صحّت و بقای سلامتی‌اش اضرار به نفس را حرام کرده است و...

امیر مؤمنان علی علیه السلام آنجا که به تبیین فلسفهٔ بعضی از احکام فقهی می‌پردازد تعدادی از مسائل فقه اجتماعی را در کنار تعدادی از امور فقه فردی قرار می‌دهد و می‌فرماید:

«فرض اللّه.. الصلاهٔ تنزیهاً عن الکبر و الزکاهٔ تسبیباً للرزق و الصیام ابتلاءً لاخلاص الخلق و الحج تقربهً (تقویهً) للدین و الجهاد عزّاً للإسلام و الأمر بالمعروف مصلحهً للعوام و النهی عن المنکر ردعاً للسّفهاء و صلهٔ الرحم منماهً للعدد و القصاص حقناً للدماء و إقامهٔ الحدود إعظاماً للمحارم و ترک شرب الخمر تحصیناً للعقل و مجانبهٔ السرقهٔ ایجاباً للعفّهٔ و ترک الزنا تحصیناً للنسب و ترک اللواط تکثیراً للنسل و الشهادات استظهاراً علی المجاحدات و ترک الکذب تشریفاً للصدق و السلام أماناً من المخاوف و الإمامهٔ نظاماً للأمّهٔ ؛ خداوند ... نماز را برای پیراسته شدن از کبر واجب نمود و زکات را برای جلب روزی، و روزه را برای آزموده شدن اخلاص مردم و حج را برای نزدیک شدن دینداران (یا برای تقویت دین) و جهاد را برای عزّت اسلام، و امر به معروف را برای اصلاح تودهٔ مردم، و نهی از منکر را برای بازداشتن فرومایگان، و صلهٔ ارحام و پیوند با خویشاوندان را برای رشد و فراوان شدن آنان و قصاص را برای محفوظ ماندن خون‌ها، و اجرای حدود را برای بزرگ جلوه نمودن حرام‌ها و ترک نوشیدن شراب را برای حراست از عقل، و دوری از دزدی را برای باقی ماندن پاکدامنی، و ترک زنا را برای حفظ نسب، و ترک لواط را برای فراوان شدن نسل، و شهادت دادن‌ها (بر حقوق) را برای حمایت از حقوق انکار شده، و ترک دروغ را برای گرامی داشت راستی، و سلام را برای ایمنی از خطرات و امامت را برای نظام بخشیدن به امّت». «۱»

به هر حال، نگاهی گذرا به موضوعات متفاوت و متنوّع فقه اسلامی، جامعیّت و شمول آن را نسبت به دو حوزهٔ فرد و اجتماع به اثبات می‌رساند؛ در

---

(۱). نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۸۰

حوزهٔ فرد، ابواب و مسائلی چون نماز، روزه، اعتکاف، مسائل مربوط به نظافت ظاهری و سلامت جسمانی (طهارت و نجاسات، اطعمه و اشربه و)...

مشاهده می‌شود و در حوزهٔ جامعه، مسائل مربوط به روابط اجتماعی انسان و وظایف و حقوق او در برابر دیگران تحت عناوینی چون معاملات، احوال شخصیه (نکاح و طلاق و مانند آن) مجازات‌های جزایی و کیفری (حدود، قصاص و دیات) قضاوت و ... به چشم می‌خورد.

اسلام و فقه اسلامی نه از پیوند بین فقه و اخلاق غفلت ورزیده (چنانکه در بخش آیندهٔ این فصل خواهد آمد) و نه از پیوند بین فرد و جامعه. اگر بخواهیم جامعهٔ سالمی داشته باشیم باید فرد فرد سالمی داشته باشیم و اساساً آحاد و افراد هستند که جامعهٔ انسانی را تشکیل می‌دهند و روشن است که برخورداری فرد فرد انسان‌ها از سلامت روحی و اخلاقی نیاز دارد به وضع یک سری از قوانین و مقرّرات فردی در قالب واجب، حرام، مستحب و مکروه که فقه اسلامی جوابگوی آن است.

۵. آمیختگی «فقه» و «اخلاق»

برتری قابل توجّه دیگری که می‌توان برای فقه اسلامی برشمرد آمیختگی آن با اخلاق است؛ عبادات که باب مهمّی از ابواب فقه را تشکیل می‌دهد هدف و غرض اخلاقی دارد مثلًا نماز عروج به عالم ملکوت و تقرّب به مبدأ هستی

(الصلاة قربان کلّ تقیّ) «۱»

و فاصله گرفتن از فحشا و منکرات «إِنَّ الصَّلٰاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ» «۲» را به دنبال دارد و «ریا» که یکی از رذایل اخلاقی به حساب می‌آید در فقه اسلامی از قانون و حکم وضعی خاصّی برخوردار است و سبب بطلان عمل عبادی می‌شود و «مکاسب محرمه» که بخش قابل توجهی از فقه معاملات را شامل می‌شود در دل خود بحث از غیبت و کذب و نمیمه و بسیاری از مسائل اخلاقی را جای داده است چرا که هر کدام از این عناوین اخلاقی ممکن است به ابزاری برای کسب و درآمد مبدّل شود.

چنانکه گذشت رهایی انسان از نفس امّاره و طغیان‌ها و سرکشی‌های آن و تصفیهٔ درون انسان‌ها از وسوسه‌ها و رشد و تکامل‌بخشی به نفس آدمی که هرگاه به صلاح آید مبدأ فضایل اخلاقی و اگر به فساد گراید مبدأ رذایل اخلاقی است همچنانکه نیازمند به شناسایی این زمینه‌ها و استعدادها و آشنایی با درمان‌ها و پیشگیری‌هاست و علم اخلاق متصدّی آن است نیازمند به مجموعه‌ای از مقرّرات و قوانینی است که فقه به آن می‌پردازد.

مسائل فقه اسلامی به گونه‌ای با مسائل اخلاقی تنیده شده که نمی‌توان کسی را پیدا کرد که متدیّن و متعبّد به واجبات و محرّمات دینی باشد ولی آراستهٔ به فضایل اخلاقی و گریزان از رذایل اخلاقی نباشد این در حالی است که از دادستان دیوان ایالت متحدهٔ آمریکا «رابرت هوگوت جکسون» نقل شده که گفته است: «قانون در آمریکا فقط تماس محدودی با

---

(۱). کافی، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۶.

(۲). عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۱

اجرای وظایف اخلاقی دارد، در حقیقت یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون بوده باشد ممکن است از حیث اخلاق یک فرد پست و فاسد باشد». «۱»

شدیدترین و به حسب ظاهر خشن‌ترین قانون فقهی مثل قصاص، قرین است با یک تذکّر اخلاقی که عبارت از «اخوّت دینی» است و همراه است با یک توصیهٔ اخلاقی یعنی تشویق به عفو و گذشت.

«یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصٰاصُ فِی الْقَتْلیٰ ... فَمَنْ عُفِیَ لَهُ مِنْ أَخِیهِ شَیْ‌ءٌ فَاتِّبٰاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدٰاءٌ إِلَیْهِ بِإِحْسٰانٍ ذٰلِکَ تَخْفِیفٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ رَحْمَةٌ» «۲» عفو و گذشتی که در آیهٔ دیگری به عنوان صدقه‌ای که سبب بخشوده شدن گناهان می‌شود معرّفی شده «وَ کَتَبْنٰا عَلَیْهِمْ فِیهٰا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ کَفّٰارَةٌ لَهُ». «۳»

چنانکه قهرآمیزترین مقرّرات فقهی مثل طلاق نیز با عفو و بخشش که از لطیف‌ترین مسائل اخلاقی است، مقرون است «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِیضَةً فَنِصْفُ مٰا فَرَضْتُمْ ... وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ وَ لٰا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ إِنَّ اللّٰهَ بِمٰا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ». «۴»

۶. تأکید بر ضمانت اجرا

از برتری‌های فقه و قوانین اسلامی این است که (همانند سایر ادیان الهی) ضامن اجرای آن منحصر در دولت و حکومت و قوهٔ قهریّه آن نیست بلکه دو نوع ضمانت اجرایی دیگر نیز در آن تصوّر می‌شود:

نخست آحاد مسلمین و همهٔ مؤمنین بر اساس

«کلّکم راع و کلّکم مسئول عن رعیته» «۵»

و فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، و دیگر آنکه باورهای اعتقادی و اخلاقی که شخص عامل از آن برخوردار است چرا که

عمل به قانون برای انسان معتقد، پرتوی از ایمان و اعتقاد است و او به عنوان انجام «وظیفه» و عمل به «تکلیف» الهی به قانون روی می‌آورد نه به عنوان یک سلسله «مقرّرات خشک» و خصوصاً با توجّه به اعتقاد به فطری بودن احکام دینی و هماهنگی آن با گرایش‌های درونی و وجدانی و آمیختگی آن با جاذبه‌های اخلاقی، غالباً با «طیب خاطر» و رضایت باطنی به سمت آن می‌رود نه با اکراه و تکلّف.

به تعبیر دیگر: قوانین بشری چون بر پایهٔ ایمان مذهبی و اعتقاد دینی بنا نشده است تنها می‌تواند بر جرائم و مجازات‌های مادی و زندان و امثال آن به عنوان ضمانت اجرا تکیه کند و آنچه از محدودهٔ نظارت دستگاه‌های قضایی و نیروهای انتظامی بیرون است عملًا از قلمرو ضمانت اجرایی آن خارج می‌باشد حال آن که در قوانین مذهبی مانند قوانین اسلام هم دائرهٔ نظارت بسیار گسترده است؛ از حضور خداوند در همه جا گرفته تا مأموران ثبت

---

(۱). حقوق در اسلام، صفحهٔ جیم، مقدّمه، به قلم «رابرت هو گوت جکسون».

(۲). بقره، آیهٔ ۱۷۸.

(۳). مائده، آیهٔ ۴۵.

(۴). بقره، آیهٔ ۲۳۷.

(۵). بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۳۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۸۲

اعمال که به اعتقاد مذهبیّون همه جا با انسان هستند و تا شهودی از اعضای بدن انسان و آنچه افعال انسان در آن اثر می گذارد (زمین و زمان و غیر آن) و هم مسألهٔ پاداش‌ها و مجازات‌ها که جنبهٔ مادّی و معنوی گسترده‌ای دارد و حتّی منحصر به جهانی که در آن زندگی می کنیم، نیست.

جالب این که در ضمانت اجرایی قوانین بشری معمولًا جایی برای پاداش و تشویق نیست جز در موارد استثنایی آن هم نه به صورت الزامی، ولی در ضمانت اجرایی مذهبی به همان اندازه که مجازات‌ها نقش دارد پاداش‌ها نیز دارای نقش است هم در دنیا آن گونه که در آیاتی نظیر: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» «۱» و «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً* وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً» «۲» وارد شده و هم در آخرت، آن گونه که در آیاتی نظیر «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» «۳» آمده است.

برای توجّه به عمق تأثیر اعتقادات مذهبی در اجرای قوانین، کافی است به این نکته توجّه شود که طبق روایات اسلامی افرادی از گنهکاران، خود را به دادگاه اسلامی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله یا علی علیه السلام معرفی می کردند و تقاضای اجرای حدّ شرعی داشتند تا از گناه پاك شوند و از شرمندگی در پیشگاه خدا درآیند، حتّی در مواردی که یک بار اقرار کافی نبود با آنکه آنها را به وقت دیگری موکول می کردند و تلویحاً به آنها می‌فهماندند که اگر مجدّداً به دادگاه مراجعه نکنند حدّی بر آنها جاری نمی‌شود و توبهٔ آنها پذیرفته است در عین حال بار دیگر به دادگاه اسلامی نزد پیامبر یا امام مراجعه می کردند و تقاضای تطهیر از طریق مجازات شرعی داشتند. «۴»

۷. کاربردی بودن قوانین اسلام

کاربردی بودن یک قانون بدین معناست که در عین دقّت و جامعیّت، در مقام اجرا دست و پاگیر نباشد و نیروی زیادی را جذب

نکند و از تکلّفات بروکراسی و تشکیلات طویل و عریض اداری دور باشد.

مثلًا در قوانین قضایی دنیای امروز برای قضاوت و اجرای قوانین، مقرّرات مزاحم و دست و پاگیری وضع شده که گاه ممکن است یک محاکمه را سال‌ها به تأخیر بیندازد. اینگونه مقرّرات قضایی گرچه به منظور دقّت و احقاق حق باشد سبب تضییع بسیاری از حقوق می‌شود.

در حالی که فقه اسلامی با شرایط ویژه‌ای که برای قاضی در نظر گرفته و حدّ بالایی از تقوا و عدالت در او شرط کرده، دادگاه را از بسیاری از تشریفات و مقرّرات دست و پاگیر، بی‌نیاز کرده است

---

(۱). اعراف، آیهٔ ۹۶.

(۲). نوح، آیات ۱۲– ۱۰.

(۳). آل عمران، آیهٔ ۱۳۳.

(۴). ر. ک: کـافی، ج ۷، ص ۱۸۴ و ۱۸۵ بـاب صـفهٔ الرجم و بـاب آخر منه و همچنین رجوع شود به المجموع فی شـرح المهذّب تألیف محیی الدّین بن نبوی، ج ۲۰، ص ۴۷ و ۴۸ و همچنین صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۱۷ و ۱۱۹ کتاب الحدود باب من اعترف علی نفسه بالزنا.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۸۳

شرایطی نظیر عـدالت و اجتهـاد، یعنی صـلاحیت‌های بالای اخلاقی و علمی قاضـی، احتمال انحراف او را از حق و عـدالت به مقـدار زیادی کاهش می‌دهد.

اضـافه بر این در قوانین اسـلامی چون تکیه بر عقایـد مـذهبی افراد می‌شود تأثیر قابل ملاحظه‌ای در کاهش تشـریفات دارد مثلًا افراد معتقـد، به آسـانی حاضـر نیسـتند در دادگاه قسم دروغ بخورنـد در حالی که در قوانین بشـری که تکیه بر فرهنگ‌های دینی نـدارد، ممکن است کسانی بدون هیچ دغدغه‌ای سوگندهای دروغ، یاد کنند.

امروز برنامـهٔ خاصـی را بعضـی از کشورهـای اسـلامیماننـد ایران تجربه می‌کننـد و آن این که در کنـار دادگاهـا، «شوراهـای حل اختلاف» بوجود آورده‌اند که قسـمت مهمّی از پرونده‌های دادگاه‌ها را کم کرده است و این شوراها با استفاده از اعتقادات مذهبی و دعوت به عفو و گذشت و پاداش‌های الهی، از حجم پرونده‌های دادگاه‌ها کاسته‌اند و به این ترتیب، سهولت زیادی در امر قضا پیدا شده است.

۸. سهل و ممتنع بودن

سهل و ممتنع بودن قوانین اسـلام در نحوهٔ مقرّراتی که برای اثبات بعضـی جرم‌ها نظیر قذف، سرقت و اعمال منافی عفت، وضع شده است ظهور و بروز دارد چرا که مجازات‌هایی که برای این قسم از جرائم قرار داده شده، در عین حال که بسیار سنگین جلوه می‌کند از راه‌هـای اثبـات بسـیار مشـکل و پیچیـده‌ای برخـوردار است، و نـتیجه این می‌شود که سـنگین بودن مجـازات بی‌آنکه افراد زیـادی مشمول آن حدّ سنگین گردند، از عامل بازدارندگی قوی برخوردار است.

به عنوان مثـال، فقه اسـلامی برای اثبات عمل منافی عفت، حتّی اگر متهم سه مرتبه اعتراف به جرم کنـد را کافی نمی‌دانـد و اعتراف مرتبهٔ چهارم را شـرط کرده است چنانکه اگر بنابراین باشد که از طریق شـهادت، ثابت شود باید چهار شاهد گواهی دهند آن هم به شرط آنکه همگی با چشم دیده باشند و نیز به شرط آنکه گواهی هر چهار نفر، با هم هماهنگ بوده باشد.

نتیجه این می‌شود که در عین حـال که مجـازات اینگونه از جرایم، سـنگین است و بر همین اساس چنانکه گفته شـد از بازدارنـدگی

قویّی برخوردار است در عین حال در مقام اثبات، تعداد کمی از افراد مشمول این مجازات‌ها می‌شوند و به بیان دیگر: تنها کسانی عملًا مشمول اینگونه از عقوبت‌ها قرار می گیرند که بی‌پروایی و جسارت خاصّی داشته باشند؛ کسانی که هر انسان برخوردار از وجدان سالمی تقاضا دارد که چنین افرادی به اشدّ مجازات‌ها گرفتار شوند تا عبرت دیگران گردند و محیط جامعه از آلودگی به گناه و زشتی پاک شود.

*** سخن آخر:

در پایان این گفتار و برای نشان دادن ضعف‌ها و کاستی‌های موجود در خرد به اصطلاح جمعی و عدم

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۴

احاطه‌اش بر جوانب امور و مصالح و مفاسد موجود در آن و در نتیجه عدم شایستگی‌اش برای وضع قوانین، کافی است یکی از این قوانین و پیامدهای بسیار زیانبار آن به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گیرد:

از جمله از مصوبات و کنوانسیون‌های بین المللی که توسط خرد جمعی بین المللی یعنی مجمع عمومی سازمان ملل متّحد به تصویب رسید کنوانسیون «رفع تبعیض از زنان» است که در تاریخ ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹- ۲۷ آذر ۱۳۵۸- از تصویب نمایندگان سازمان ملل گذشت و در ۱۲ شهریور ۱۳۶۰ اجرای آن برای کشورهای عضو، لازم دانسته شد و کمیته‌ای به نام کمیتهٔ رفع تبعیض (سیدا CEDAW) که از ۲۳ کارشناس مختلف از کشورهای عضو تشکیل شده است از سوی سازمان، مسئول نظارت بر اجرای این کنوانسیون شد.

این کنوانسیون با یک مقدّمهٔ طولانی و ۳۶ مادّه در شش بخش با هدف رفع هر گونه تبعیض از زنان و تأمین تساوی همه‌جانبهٔ حقوق زنان با مردان در زمینه‌های مختلف تنظیم شد و تا پایان آوریل ۲۰۰۳ حدود ۱۷۳ کشور این معاهده را پذیرفته و یا به آن ملحق شده‌اند و از میان ۶۵ کشور عضو سازمان کنفرانس اسلامی، حدود ۴۶ کشور تحت فشارهای سیاسی، عضو این معاهده شدند. «۱»

روح حاکم بر این کنوانسیون و پیام اصلی آن آزادی مطلق انسان و تساوی زن و مرد به نحو مطلق است و مراد از «تبعیض» که در این کنوانسیون، رفع می‌شود بر اساس مادّهٔ اوّل از بخش اوّل آن، هر گونه تمایز، استثنا (محرومیّت) یا محدودیّت بر اساس جنسیّت است که نتیجه یا هدف آن لغو یا خدشه‌دار کردن آزادی‌های زنان در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینهٔ دیگر بوده باشد.

این کنوانسیون سبب ورود عملی زنان به عرصهٔ اقتصاد برای تحکیم تفکّر «تشابه زن و مرد» گردید و در نتیجه و به منظور تواناتر شدن زنان برای فعالیّت‌های اجتماعی و اشتغال، تسهیلاتی نظیر مهد کودک‌ها و پیشرفت‌های پزشکی جهت کنترل بارداری، قانونی و رایگان شدن سقط جنین و...

مطرح گردید و در نهایت سبب خارج شدن کارهای خانه از «زنانه بودن» و «تقسیم مسئولیّت خانه‌داری» بین زنان و مردان و تبدیل مُدل خانواده از سنّتی به روابط آزاد شد و سبب شد که به تعبیر یکی از نویسندگان غربی (خانم تونی گرنت) «زنان در شرایط جدید به جای پیوند با مردی به نام شوهر با شغل خود پیوند بخورند». «۲»

این مصوّبه پیامدهای مستقیم و غیر مستقیم اخلاقی و اجتماعی زیادی را در پی داشت که از آن جمله است:

۱. تزلزل نظام خانواده و بالا رفتن خشونت و آزار جنسی و آمار طلاق، چرا که عدم توجّه به

---

(۱). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۲۹، ص ۲۱۴، به نقل از منابع معتبر غربی.

(۲). همان مدرک، ص ۲۶، به نقل از کتاب «زن بودن».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۵

تفاوت‌های طبیعی و فطری زن، و در نتیجه همسان شدن مسئولیّت‌های زن و مرد و هم شکل شدن بهره‌ها، پاداش‌ها و کیفرهای آن دو و متشابه شدنشان در کارهای سخت و سنگین، سبب جبهه گیری زن در مقابل مرد و عکس آن شده و موجب شد مرد در برابر زن بگوید: در کارهای سخت و سنگین باید با من شریک باشی، تمام هزینه زندگی‌ات را باید خودت بر عهده بگیری، در هزینهٔ فرزندان با من شرکت کنی، در مقابل خطرها خودت از خودت دفاع کنی و به همان اندازه که من برای تو هزینه می‌کنم تو باید برای من هزینه کنی، با آنکه به طور طبیعی و طبق تجارب فراوان، نیروی کار و تولید زن از مرد کمتر است و استهلاک ثروتش بیشتر، به علاوه بیماری ماهانه، ناراحتی ایّام بارداری، سختی‌های وضع حمل و حضانت کودک، زن را در وضعیّتی قرار می‌دهد که به حمایت مرد و تعهدات کمتر و حقوق بیشتر نیازمند است.

اصل قرار دادن مبارزه با مردسالاری و تأکید بر استقلال زنان، عملًا به گسترش تضادّ میان دو جنس انجامیده و بی‌توجهی به نهاد خانواده و دگرگونی مناسبات خانوادگی سبب افزایش طلاق، همسرآزاری خودکشی زنان، تک زیستی، کاهش شدید عواطف خانوادگی، مشکلات روحی و روانی در میان فرزندان و در نتیجه بزهکاری و خشونت در کودکان و نوجوانان و ... شده و بحران جدیدی به نام بحران خانواده را در غرب به ارمغان آورده است، شاهد گویای این مدّعا آمار تکان‌دهندهٔ ذیل است، آماری که انسان از بیان آن شرم دارد و لازم است از خوانندگان محترم از بابت آن عذرخواهی شود:

الف) «باربارا روبرت» در مقاله‌ای با نام «هیچ جا محیط امنی نیست» از کتاب «جنگ علیه زنان» می‌نویسد: «طبق برآورد جامعه‌شناسان متجاوز از ۸/ ۱ میلیون شوهر آمریکایی به طور وحشتناک، زنان خود را آزار می‌دهند». «۱»

ب) «آنتونی گیدنز» می‌گوید: «در انگلستان از هر ده زن، هفت زن در دورهٔ زندگی شغلی خود به مدت طولانی به آزار جنسی دچار می‌شوند». «۲»

ج) در بعضی از جراید معروف «۳» آمده است:

«دادگاهی در فرانسه عناصر کلیدی گروهی در این کشور را که به کودکان و نوجوانان تجاوز می‌کردند محکوم کرد. این گروه که حدود ۶۵ نفر عضو داشت طی سال‌های ۹۲ تا ۲۰۰۰ به کودکان و خردسالان بین ۶ تا ۱۴ سال تجاوز کرده‌اند. دادستان‌های این پرونده اعلام کردند که شمار قربانیان در حدود ۴۵ کودک بودند که به وسیلهٔ والدین، پدربزرگ‌ها یا آشنایانشان مورد تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند».

د) در دههٔ ۱۹۰۰- ۱۹۸۰ (یعنی دقیقاً در اوّلین دههٔ پس از تصویب کنوانسیون «رفع تبعیض علیه زنان») سالیانه حدود ۹۰ هزار فقره خانواده در کشور سوئد شکل گرفته ولی در مقابل در طول این دهه حدود ۸۵ هزار فقره طلاق به وقوع پیوسته است.

---

(۱). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۳۱، ص ۱۳۹.

(۲). همان مدرک، ص ۱۴۰.

(۳). روزنامهٔ کیهان، ۱۱ مرداد سال ۱۳۸۴، ص ۱۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۶

مطابق گزارش دیگری از مرکز آمار سوئد در سال ۱۹۸۷ (هشت سال پس از تصویب کنوانسیون مزبور) احتمال جدایی در ازدواج‌های رسمی بیش از سه برابر ازدواج‌های غیر رسمی است و ۵۰ درصد از بچه‌ها در خانواده‌هایی که ازدواج‌های غیر رسمی دارند، متولّد می‌شوند. «۱»

ه) بر اساس آمار ارائه شده: در آمریکا در سال ۱۹۹۸ از هر سه عقد ازدواج که طیّ سال صورت گرفت، بیش از یکی به طلاق انجامید و بر اساس گزارش دیگری ۲۳ ازدواج‌ها در آمریکا در سال ۱۹۸۹ به طلاق انجامید.

و) بر اساس گزارشی دیگر در آمریکا از هر دو ازدواج یکی به طلاق می‌انجامد و در روسیه از هر سه ازدواج یکی سر از طلاق در می‌آورد و نیز یک چهارم کودکان برخی از کشورهای صنعتی در خانواده‌های تک والدینی بزرگ می‌شوند و در ایالات متّحدهٔ آمریکا ۲۵٪ فرزندان زیر ۱۵ سال، دارای خانواده‌های تک والدینی هستند.

۲. دیگر از پیامدهای مصوّبهٔ مزبور، آزادی جنسی است که سبب شده:

اوّلًا: دختران و پسران به دنبال ازدواج نرفته و در نتیجه سن ازدواج افزایش و در مقابل سن آغاز روابط جنسی به شدت پایین آید. به بیان دیگر:

مجامع بین المللی که به پایین بودن سن ازدواج در کشورهای اسلامی معترضند خود با طرح روابط آزاد جنسی، به دفع نیازهای جنسی دختران و پسران از راه نامشروع دامن زده‌اند و آن را مصداقی از آزادی انسانی می‌دانند و نامشروع نمی‌شمرند غافل از اینکه این برنامه و پیامد شوم آن یعنی پایین آمدن سن آغاز روابط جنسی از راه نامشروع، عدم امنیّت جنسی حتّی برای فرزندان در داخل خانواده را در پی دارد به گونه‌ای که طبق آمارهای ارائه شده در آمریکا در سال ۱۹۸۵ حدود صد هزار مورد تجاوز به کودکان توسط محارم گزارش شده است. «۲»

ثانیاً: حضور ابزاری زن و کالا- شدن در سینماها و کلوپ‌های شبانه و رونق یافتن تجارت سکس، تجارتی که پیچیده‌ترین و مدرن‌ترین نوع بردگی برای زنان به حساب می‌آید. امروزه برخی از کشورهای صنعتی از جمله آلمان به عنوان مرکز واردات و فروش دختران کم سن و سال که بیشتر آنان دختران آسیایی‌اند به حساب می‌آیند و برخی از کشورهای در حال توسعه، بخش مهمّی از اقتصاد خود را بر تجارت بین المللی سکس استوار کرده‌اند به گونه‌ای که سالانه میلیون‌ها جهانگرد همجنس گرا و دگر جنس خواه، از کشورهای مختلف جهان را به خود جذب می‌کنند و آمارهای رسمی از وجود یک میلیون زن روسپی و آمارهای غیر رسمی از چند برابر این میزان در یکی از کشورهای شرق آسیا حکایت می‌کند.

حدود ۳۰۰ هزار دختر کمتر از ۱۸ سال در ایالت متّحدهٔ آمریکا به فساد کشانده شده‌اند، و معضل سوء استفادهٔ جنسی از کودکان و مشکل

---

(۱). در غرب چه می‌گذرد، (دبیر سیاقی)، ص ۱۳.

(۲). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۱۷، ص ۱۱۲.

مجلات فاسد از بزرگترین مشکلات روز آمریکا، اروپا و روسیه است. «۱»

در سال ۱۹۹۸ آلمان از راه تجارت فحشا ۴۰۰ میلیون دلار درآمد داشت که بعد از آمریکا با درآمدی معادل ۷/ ۴ میلیارد دلار از راه این تجارت، در ردهٔ دوم جهان قرار می‌گیرد. «۲»

در سال ۲۰۰۱، صد و بیست هزار دختر و زن از اروپای شرقی برای بردگی جنسی به غرب قاچاق شده‌اند. «۳»

کیهان ۱۱ مرداد سال ۱۳۸۴، ص ۱۵ منتشر کرده است: «سالانه به طور معمول حدود دو میلیون دختر ۵ تا ۱۵ سال در بازارهای جهانی قاچاق انسان، معامله و مجبور به فساد و فحشا می‌شوند.

طی سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۷ بیش از ۲۰۰ هزار زن بنگلادشی مورد دادوستد قرار گرفته و بین ۵ تا ۷ هزار زن و دختر نپالی به صورت غیر قانونی به هند قاچاق شده‌اند».

ثالثاً: آمار سقط جنین بالا رفته است زیرا از یک طرف؛ ارتباط آزاد جنسی سبب شده که زنان به راحتی روابط نامشروع برقرار کرده و هیچ محدودیّتی را در روابط جنسی احساس نکنند و به راحتی فرزندان خود را سقط کنند.

و از طرف دیگر سازمان ملل و کمیتهٔ اجرایی سیدا (CEDAW) مادهٔ ۱/ ۱۲ از کنوانسیون رفع تبعیض (که تأکید می‌کند: زنان حقّ دستیابی به سرویس‌های بهداشتی و از جمله، آن دسته از سرویس‌ها که مربوط به تنظیم خانواده است را دارند) را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شامل روش‌های جلوگیری از بارداری، داروهای القای جنین می‌شود و این نکته‌ای است که تذکّرات و اعتراضات کمیتهٔ سیدا به کشورهای مختلفی که سیدا را امضا کرده‌اند آن را تأیید می‌کند مثلًا در سال ۱۹۹۹ به دولت شیلی گزارش داده که دغدغهٔ کمیته، به خصوص دربارهٔ قوانینی است که سقط جنین اختیاری را ممنوع و مشمول مجازات کرده‌اند و یا در سال ۱۹۹۸ به کرواسی تذکّر داده که چرا در بعضی از بیمارستان‌ها، بیماران سقط جنین را نمی‌پذیرند و از این مسأله به عنوان خلاف حق زنان یاد می‌شود که برای سقط جنین دکتر، بیمارستان و امکانات کافی در اختیار نداشته باشند و در سال ۱۹۹۹ به کلمبیا گزارش داده که سقط جنین را قانونی اعلام کنید در غیر این صورت مادّهٔ ۱۲ کنوانسیون را نقض می‌کنید. «۴»

بر اساس آمار جمع‌آوری شده از کشورهای غربی و آمریکا بیشتر زنانی که سقط القایی انجام می‌دهند بسیار جوان هستند؛ ۵۵ درصد زیر ۲۵ سال و ۳۱ درصد نوجوان محسوب می‌شوند یعنی زیر ۱۹ سال که مطابق تعریف کنوانسیون حقوق کودک، در ردهٔ سنی کودکان گنجانده می‌شوند. در آمریکا ۸۸ درصد از سقطهای القایی در فاصلهٔ ۶- ۱۲

---

(۱). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۱۲، ص ۷۲.

(۲). همان مدرک، شمارهٔ ۳۱، ص ۹۹.

(۳). همان مدرک، ص ۶۴.

(۴). همان مدرک، ص ۶۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۸

هفتگی جنین رخ می‌دهد که هم قلب جنین می‌تپد و هم مغز او امواج الکتریکی صادر می‌کند. ۴۳ درصد از زنان، دست کم یک سقط را در طول زندگی خود تجربه می‌کنند. فقط در آمریکا سالانه یک میلیون و سیصد و هفتاد هزار سقط انجام می‌شود. «۱»

این در حالی است که آمار دقیق و واقعی نشان از عوارض فراوان سقط جنین بر روی مادران (که غالباً یگانه دلیل طرفداران سقط جنین هواداری از حق آنان و در واقع فدا کردن جنین برای سلامتی آنان است) و فرزندان بعدی آنها دارد:

در تحقیقی بین ۱۱۰۵۷ زن حامله که ۷۵۲ نفر آن در حاملگی قبل، سقط القا شده داشته‌اند نشان داده شد که زنان مبتلا به سقط قبلی، استعداد بیشتری برای خون‌ریزی سه ماه اوّل حاملگی بعد دارند و کمتر قادر به زایمان طبیعی بوده و به نظارت دقیق‌تر پزشک نیاز دارند. کمبود وزن هنگام تولّد در فرزندان آنان حدود ۳- ۴ برابر افزایش یافته است؛ همچنین مرگ و میر دوران نوزادی و افزایش نقایص جنین در آنها دیده شده است.

دکتر «بوهمیل سینپال» وزیر بهداشت چک و اسلواکی اعلام داشت که به طور تخمینی ۲۵ درصد از زنان که اوّلین حاملگی خود را با سقط القایی پایان می‌دهند برای همیشه بدون فرزند خواهند شد.

تحقیقات دربارهٔ زنانی که ۱۰- ۱۵ سال قبل در معرض سقط القایی قرار گرفته بودند و در طی این سال‌ها به طور دقیق تحت پیگیری پزشکی قرار داشته‌اند نشان می‌دهد که فقط نیمی از آنها حاملگی خود را بدون هیچ عارضه‌ای سپری کردند از نیمه باقی مانده که حامله شده بودند نیمی زودتر از موعد، نوزاد را به دنیا آورده و ده درصد به سقط خود به خودی دچار شدند، بیست درصد نیز نوزاد نارس داشتند. در آمریکا شانس حاملگی خارج رحمی تا ۶۰۰ درصد پس از تصویب قانون سقط القایی افزایش

یافت. زنانی که از حاملگی اوّل خود سـقط القایی داشـته‌اند پانصـد درصد شانس حاملگی‌های خارج رحمی در حاملگی‌های بعدی در آنان افزایش می‌یابد.

همهٔ آنچه گذشت غیر از تأثیر روان شناختی فوری و شدیدی است که از دست دادن جنین، روی مادر و حتّی پدر دارد. «۲»

رابعـاً: ازدواج‌هـای زودرس و در نـتیجه مـادر شـدن زودرس و فقر و خودفروشـی یکی از پیامـدهای مصوّبـهٔ تساوی زن و مرد، آموزش‌های مختلط و عدم توجّه به ویژگی‌های زیستی و روانی متفاوتی است که در دو جنس زن و مرد وجود دارد غافل از این که اختلاطهای اجباری بین دختران و پسـران جوان به ویژه در مـدارس متوسّـطه، آنها را به ازدواج‌های زودرس می‌کشاند. در این زمینه نشریهٔ آمریکایی «ریدرز دایجست» در سپتامبر ۱۹۹۶ گزارشـی را دربارهٔ دختران جوان که عموماً در مدارس مختلط درس خوانده و ناخواسته مادر شده‌اند و در کنار

---

(۱). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۳۱، ص ۶۱.

(۲). همان مدرک، ص ۵۹- ۵۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۸۹

فرزندان خود زندگی دشواری را سپری می‌کنند، می‌نویسد:

«هر ساله ۳۵۰ هزار دختر نوجوان آمریکایی در سنین ۱۵- ۱۹ سالگی در دورهٔ دبیرستان فرزندان غیر قانونی خود را به دنیا می‌آورند که این آمار در دهه‌های اخیر در حال افزایش است. این دختران که با رؤیاهایی مانند ازدواج با دوستان پسر خود و اتمام تحصیلات و شروع یک زندگی ایده‌آل، به این گونه ارتباطات روی آورده‌اند بسیار زود، پرده‌های سراب گونهٔ این اوهام از پیش رویشان کنار رفته و واقعیّت زندگی، چهرهٔ خود را می‌نمایاند». «۱»

کاپلان (۱۹۹۳) معتقد است که «مادران ۱۵- ۱۹ ساله آمریکایی که در کنار فرزندان نامشروع خود زندگی می‌کنند دچار فقر شدید اقتصـادی هسـتند و به فسـاد و خودفروشـی گرایش می‌یابنـد زیرا به طور معمول این گونه مادران، تحصـیلات و تخصـص لازم برای ورود به مشاغل درآمدزا را ندارند». «۲»

خامسـاً: آثار مخرّب روانی و اختلالات عاطفی شدیـدی که بر اثر محرومیّت از مادر در کودکان بجای می‌مانـد. اصـرار زن غربی بر امر اشـتغال و ورود در اجتماع بر اساس تساوی زن و مرد و پافشاری عجیبی که کمیتهٔ نظارتی سیدا در این رابطه دارد (مثل اینکه در سال ۲۰۰۰ از ازبکستان خواست که در قوانین مدنی خود، نقش مادری و همسری را حذف کند و در سال ۲۰۰۲ از اتریش خواست تا نقش‌های سنّتی زنانه (مادری) در فرهنگ آن کشور تعدیل شود و یا در سال ۲۰۰۰ به بلاروس تذکّر می‌دهد که جایزه مادری و روز مـادر را حـذف کنـد و اظهار می‌دارد که توجّه به این امر از آثار باقیمانـدهٔ نظام سنّتی و مردسالاری است و یا در سال ۲۰۰۱ به کشور مصـر یادآور می‌شود که: بایـد در قوانین داخلی خود تجدید نظر کند و به جای نقش زنان در امور خانواده، حضور اجتماعی آنان منظور شود و در سال ۱۹۹۹ از اسپانیا می‌خواهد که معیارهایی که سبب تقویت نظر مثبت به نقش سنّتی زن (نقش مادری) در خانواده می‌شود باید کم رنگ شده و مشارکت اجتماعی زن در بازار کار افزایش یابد) «۳» آثار و عوارض زیانباری را در پی داشته است.

بـار دیگر از خواننـدگان عزیز به خـاطر بیـان بعضـی از آمارهـای صـریح مربـوط به مفاسـد جنسـی و امثال آن که به نحوی بـا موادّ کنوانسـیون حقوق زن و سـایر آزادی‌هـای غربی ارتبـاط دارد عـذرخواهی می‌کنیم؛ چه می‌توان کرد! گاه انسان ناچار می‌شود برای بیان یک سلسله حقایق تلخ به سراغ اینگونه آمار برود.

***

(۱). فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۳۱، ص ۸۴ به نقل از واژه‌نامهٔ زنان؛ مجلهٔ زنان و تازه‌های اندیشه، ۱۳۸۰، شمارهٔ ۳، ص ۴۰.

(۲). همان مدرک.

(۳). همان مدرک، ص ۸۳- ۸۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۹۰

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. بحار الأنوار، محمّد باقر مجلسی، مؤسسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۴. در غرب چه می‌گذرد، سیّد منوچهر دبیر سیاقی، انتشارات بحر العلوم، قزوین، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ ش.

۵. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیشابوری، دار الفکر، بیروت.

۶. فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۲۹ و ۳۱.

۷. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.

۸. کنز العمّال، المتقی الهندی، مؤسّسهٔ الرساله، بیروت.

۹. کیهان فرهنگی، روزنامه، سال اوّل، شماره ۶.

۱۰. مستدرک، حاکم نیشابوری، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

۱۱. المیزان، علّامهٔ طباطبایی، مؤسّسهٔ نشر اسلامی، قم.

۱۲. حقوق در اسلام، مجیدی خدوری و هربرت لیبسنی، ترجمهٔ زین العابدین رهنما، انتشارات فرانکلین، ۱۳۳۶ ش.

۱۳. المجموع فی شرح المهذّب، محیی الدّین بن نبوی، دار الفکر، بیروت.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۹۱

۵ ادوار فقه اسلامی

اشاره

دوره‌های فقهی فقهای اهل بیت علیهم السلام- عصر حضور امامان اهل بیت علیهم السلام

- عصر شکل‌بندی و تبویب فقه
- عصر تحوّل در عرصهٔ فقاهت و اجتهاد
- عصر رکود و تقلید
- عصر تجدید حیات فقهی اهل بیت علیهم السلام
- عصر پیدایش حرکت اخباری‌گری
- عصر تجدید حیات اجتهاد در عرصهٔ فقاهت
- عصر نوآوری‌های فقهی

- عصر ورود فقه به عرصه‌های گوناگون اجتماعی

دوره‌های شش گانهٔ فقه اهل سنّت- عصر صحابه و تابعین

- عصر ظهور مذاهب فقهی

- عصر توقّف حرکت اجتهادی

- عصر رکود فقهی

- عصر بازگشت تلاش فقهی

- عصر بیداری و احیای مجدّد باب اجتهاد

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۹۳

ادوار فقه اسلامی

پیشگفتار:

هر علمی برای خود سلسله مقدّماتی دارد که عبارت است از: تعریف، موضوع، مسائل و غایت آن علم. بحث دیگری نیز دربارهٔ هر علمی انجام می گیرد که عبارت است از تاریخ آن علم.

تاریخ هر علمی، آگاهی از پیدایش، رشد، تکامل و فراز و فرودهایی است که آن علم در طول زمان با آن مواجه بوده است.

مثلًا گـاه از علم طب بحث می‌شود و تعریف، موضوع، ثمرات و نتایـج آن، مورد بررسـی قرار می گیرد و گاه ماورای این مسائل، از تاریخ این علم و مراحلی را که در مسیر رشد و تکامل خویش پشت سر گذارده و احیاناً گاه با دوران رکود یا عصر شتاب و جهش همراه بوده است، مورد توجّه قرار می گیرد، که آن را «تاریخ علم طب» یا «سیر تطوّر علم طب» می گویند.

علم فقه نیز از این قانون مستثنا نیست، از این رو دانشـمندان علوم اسـلامی در قرون اخیر به بحث از «سـیر تطوّر فقه» یا «ادوار فقهی» پرداخته و آن را به گونه‌ای گویا مورد توجّه قرار داده‌اند.

به هر حـال، دانسـتن دوران‌هـای مختلـف فقه اسـلامی، مـا را از ریشه‌هـای عمیق این علم، تلاـش توان‌فرسـای فقهـا در مسـیر رشـد و بالندگی آن، علّت شتاب آن در برخی از عصرها و رکود آن در دوره‌های دیگر، تأثیر زمان و مکان و حوادث در فهم تازه فقیهان و ...آگاه می‌سازد.

در این مقال دوره‌های فقهی فقه اهل بیت و فقه اهل سنّت را بررسی می کنیم.

نخست از فقه اهـل بیت آغاز می کنیم و قبل از ورود، این نکته را یادآور می‌شویم که دوران تشـریع و عصـر نزول وحی که از بعثت رسول خدا صـلی الله علیه و آله تا رحلت آن حضـرت است، دوره‌ای مشترک میان همهٔ مذاهب اسـلامی است. این دوران را، دوران تشریع و تأسیس علوم اسلامی و از جمله «فقه» می‌نامیم.

مؤسّس این دوره، شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله بود که با توجّه به وحی، کلیات و فروعات فقهی را برای مردم

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۹۴

بیان می‌کرد و مسلمانان نیز بر اساس ظرفیتهای خویش از آن بهره می گرفتند. «۱»

در این دوران، قرآن کریم به طور کامل به مردم ابلاغ و دسـتور گردآوری و تـدوین آن انجام شد و رسول خدا صـلی الله علیه و آله سنّت خویش را نیز به مردم تعلیم داد؛ این سنّت به طور کامل توسّط علی علیه السلام به امامان اهل بیت علیهم السلام منتقل گردید.

همهٔ مذاهب اسلامی، نخستین دورهٔ فقهی خویش را به دورهٔ آن حضرت می‌رسانند. از این رو، ما دوره‌های مختلف فقهی را، پس از دورهٔ آن حضرت و شروع فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی پی می گیریم و نخست از دوره‌های فقه امامیّه آغاز می کنیم.

دوره‌های فقهی فقهای اهل بیت علیهم السلام

ویژگی‌های فقه اهل بیت علیهم السلام:

اشاره

فقه شیعه که همان فقه اهل بیت علیهم السلام است، از دامان رسالت برخاست و به دست اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله رشد و نموّ یافت.

مذهب فقهی فقهای اهل بیت علیهم السلام، در طول تاریخ پرفرازونشیب خود، با تحوّلات گوناگونی روبه‌رو بوده است؛ به ویژه در عصر امامان اهل بیت علیهم السلام گاه با توجّه به سخت‌گیریهای حاکمان، دچار کندی می‌شد و گاه در فرصتهای به دست آمده و فراهم شدن شرایط زمانی- به سبب درگیری حاکمان و زمامداران و فترت انتقال قدرت و تغییر حکومتها- شتاب فزاینده‌ای می‌گرفت. در دوره‌های بعد از امامان اهل بیت علیهم السلام نیز، فقه شیعه با حوادث گوناگونی مواجه بوده است که گاه سبب رکود علم فقه و گاه موجب شتاب و جهش و نوآوری آن می‌گردید.

در مجموع، فقه شیعه تا عصر حاضر- به سبب انفتاح باب اجتهاد- حرکت صعودی و رشد آن بسیار چشمگیر بوده است.

پیش از بررسی دوره‌های فقهی شیعه امامیّه، بیان چند ویژگی عمده از فقه اهل بیت علیهم السلام ضروری است:

۱. عمل به فقه اهل بیت علیهم السلام مجزی است

به یقین عمل به فقه اهل بیت علیهم السلام مجزی و سبب نجات مکلّفان خواهد بود که روشن‌ترین دلیل آن، حدیث متواتر و معروف ثقلین است. «۲» محتوای این

---

(۱). اصحاب نیز با توجّه به ظرفیتها و استعداد فراگیری، بهره‌مندی آنان از محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله مختلف بود. مسروق (از تابعین) می‌گوید: من با اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله همنشین شدم و آنان را همچون آبگیرهای گوناگون یافتم که برخی، به قدری آب در آن اندک است که فقط می‌تواند یک یا دو نفر را سیراب کند و برخی می‌تواند ده نفر و برخی صد نفر را سیراب کند. ولی بعضی از صحابه همچون آبگیرهای بزرگ هستند که اگر همهٔ مردم به نزدشان آیند، سیراب می‌شوند. (طبقات الکبری، ابن سعد، ج ۲، ص ۳۴۳)

(۲). این حدیث با تعبیرات مختلف در کتب شیعه و سنّی آمده است؛ از کتب شیعه ر. ك: کافی، ج ۱، ص ۲۹۴؛ وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۹؛ بصائر الدّرجات، ص ۴۳۳؛ ارشاد مفید، ج ۱، ص ۲۳۳؛ امالی طوسی، ص ۱۶۲؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۱۴۶ و بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۱۴۷- ۱۰۶. از منابع اهل سنّت نیز می‌توان به این کتابها اشاره کرد: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۵۹؛ سنن بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۱۰ و کنز العمّال، ج ۱۴، ص ۴۳۵. برای اطلاع بیشتر ر. ك: پیام قرآن، ج ۹، ص ۷۱- ۶۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۹۵

حدیث به خوبی می‌رساند که تمسّک به اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله همانند تمسّک به کتاب خدا، سبب هدایت و نجات است.

جالب است بدانیم اخیراً مجموعه‌ای به نام «فقه السلف عترهٔ و صحابهٔ و تابعین» به قلم محمّد المنتصر الکتانی توسط دانشگاه «ام

القری» مکّه منتشر شده که نویسنده، نخست در تعریف «فقه العترة» می گوید:

«فقه عترت، شامل فقهی است که از جانب فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان علی، امام حسن، امام حسین تا امام صادق علیهم السلام به ما رسیده باشد».

سپس می‌افزاید:

«دست یابی و عمل به فقه عترت، در واقع دستیابی به دانش و هدایت و سبب امان از گمراهی است که همگام و همراه با کتاب خدا، سبب هدایت و امنیّت است تا آنجا که سبب ورود به بهشت می‌شود». «۱»

آنگاه نویسنده برای اثبات سخن خویش به حدیث ثقلین استناد می‌جوید.

امام فخر رازی در تفسیر خویش در بحث جهر به «بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ*»، در نماز می گوید:

«از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده است که بسم اللّه را به جهر می‌خواند و این خبر به تواتر رسیده است، و هرکس در دین خویش به علی بن ابی طالب اقتدا کند، به یقین هدایت یافته است؛ به این دلیل که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره علی فرمود:

اللّهم أدر الحقّ مع علیٍّ حیث دار

؛ پروردگارا! حق را بر محور علی- هر گونه که وی حرکت می کند- قرار ده». «۲»

۲. غنای فقه اهل بیت علیهم السلام

فقه اهل بیت علیهم السلام که برگرفته از کتاب و سنّت است، فقهی ریشه‌دار و غنی است که شجرهٔ طیّبهٔ آن در هیچ برهه‌ای از تاریخ، از ریشه جدا نشده است.

فقهای اهل بیت افزون بر تمسّک به کتاب، از سخنان امامان اهل بیت علیهم السلام نیز بهره می گیرند که ریشه‌های آن به سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله منتهی می‌شود؛ امامان اهل بیت بازگو کنندهٔ سنّت رسول خدا و شارح کلمات آن حضرت بودند، بنابراین، سرچشمهٔ فقه اهل بیت علیهم السلام کتاب خدا و سنّت ناب رسول خداست، که توسط امامان اهل بیت علیهم السلام تبیین شده است.

در روایات فراوانی از امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده که آنچه ما می گوییم از رسول خداست، یا حدیث ما، حدیث پدران ما و حدیث رسول خداست. «۳»

---

(۱). معجم فقه السلف، ج ۱، ص ۵- ۴.

(۲). التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۰۵ (ذیل تفسیر آیه «بسم اللّه الرحمن الرحیم» از سوره حمد).

(۳). مجموعهٔ این احادیث که بیش از ده روایت است، با تعبیرات مختلف در جلد اوّل جامع احادیث الشیعهٔ، ص ۱۸۰ به بعد آمده است. محقّق بزرگ آیهٔ اللّه بروجردی (قدّس سرّه) در تعاملی که با دانشگاه الازهر و مفتی وقت آن زمان مصر شیخ محمود شلتوت داشت، این مجموعه از احادیث را نیز برای وی ارسال کرد و شیخ شلتوت نیز با توجّه به محتوای این احادیث و مانند آن، فتوای تاریخی خویش را بیان کرد که: عمل به مذهب جعفری نیز برای مسلمین مجزی است. برای آگاهی از فتوای شیخ شلتوت ر. ک: مجلّهٔ رسالهٔ الاسلام، سال یازدهم، شمارهٔ ۱، ص ۱۰۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۹۶

با توجّه به عدم انفکاک فقه اهل بیت از سنّت نبوی و ریشه‌دار بودن آن، غنای این فقه مشهود است؛ به ویژه که فقهای اهل بیت، هرگز احساس خلاء قانونی نمی کنند و خود را بی‌نیاز از قیاس و استحسان و مانند آن می‌دانند.

۳. انفتاح باب اجتهاد و رشد و بالندگی

هر چنـد فقه شیعه در گذر تاریخ از فراز و فرودهایی برخوردار بود، ولی فقهای امامیّه باب اجتهاد را نبسـتند و راه فهم تازه و اجتهاد در نصوص کتاب و سنّت را برای اهلش بازگذاشـتند و همین نکته سبب شـد که فقه اهل بیت رشـد کند و همراه با تحوّلات زمانه، برای نیازهای مسلمین پاسخی در خور داشته باشد. فقه به تمام زوایای زندگی مردم نفوذ کرده و اقشار و صنف‌های مختلف جامعه توانسته‌اند پاسخ پرسشهای فقهی خویش را از فقیهان اهل بیت بشنوند. (ر. ک: بحث انفتاح باب اجتهاد)

۴. حریّت و آزادگی

فقهای اهل بیت علیهم السـلام هرگز فقه خویش را در خدمت حاکمان سـتمکار و دنیاپرست قرار ندادند و فقه اهل بیت را در مسیر توجیه کردارهای ناشایست حاکمان ظالم و ضـدّ مردمی به کار نگرفتند؛ همانگونه که امامان اهل بیت علیهم السـلام نیز فقه و دانش خویش را در خدمت ظالمان قرار نداده بودند.

*** با بیان این نکته‌ها، به بررسـی «ادوار فقه شـیعه» پرداخته و دوران‌های فقه آنان در ۹ دوران مورد بحث و بررسـی قرار می‌دهیم. «۱»

دورهٔ اوّل: عصر حضور امامان اهل بیت علیهم السلام

اشاره

بدون تردید عصـر رسول خدا صـلی الله علیه و آله عصر مشترک همهٔ مسلمانان بوده که همگی احکام خویش را بدون واسطه از آن حضرت می‌گرفتند و آن حضرت تنها مرجع علمی مسلمانان به شمار می‌رفت.

پس از رحلت رسول خدا صـلی الله علیه و آله با توجّه به اقبال مردم به اسـلام و گسترش کشور اسلامی و پدید آمدن حوادث تازه و مسائـل جدیـد، لازم بود پرسشـهای تازه پاسـخ داده شود. رسول خـدا صـلی الله علیه و آله این موضوع را با معرّفی اهل بیت در کنار قرآن کریم به عنوان مرجع علمی مسلمین پس از خود، جبران کرد.

---

(۱). در کتاب (موسوعـهٔ الفقه الاسـلامی طبقاً لمذهب اهل بیت، ج ۱، ص ۴۸) برای دوره‌های فقه شـیعه شش دوره، و در (موسوعهٔ طبقـات الفقهاء جزء دوم) هفت دوره بر شـمرده‌اند؛ ولی به تصوّر ما تفکیک دقیق دوره‌ها و شـناسایی و بازیابی ویژگیهای هر دوره، آن را به ۹ دوره می‌رساند.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۹۷

حدیث متواتر و معروف «ثقلین» «۱» گویای این مطلب و دلیل بر آینده‌نگری رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

ائمّـهٔ اهـل بیت علیهم السـلام هر زمـان فرصتی دست می‌داد، برای تبیین احکـام و معـارف و حلّ مشـکل امّت اسـلامی و صـیانت از شریعت، تلاش می‌کردند.

این تلاشـها را- که پس از رحلت رسول خدا صـلی الله علیه و آله (سال ۱۱ هجری) آغاز و تا ابتدای غیبت صـغری (سال ۲۶۰) ادامه یافت- می‌توان در چند فصل پی‌گیری کرد:

فصل اوّل: تدوین کتاب

اشاره

در حالی که پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خلفای وقت، مردم را از تدوین احادیث منع کردند، «۲» امیر مؤمنان و برخی از شاگردان آن حضرت، نوشته‌هایی را از خود به یادگار گذاشتند.

جلال الدّین سیوطی در کتاب تدریب الراوی می‌نویسد:

«میان صحابهٔ نخستین و تابعین در ارتباط با کتابت و تدوین علم اختلاف فراوانی بود، جمعی آن را نادرست و گروهی آن را روا شمرده و انجام می‌دادند که از این گروه دوم، علی علیه السلام و فرزندش حسن علیه السلام و جابر است». «۳»

از این رو، باید گفت نخستین بار کتاب فقهی و دینی، توسّط امیر مؤمنان علی علیه السلام تدوین یافت.

قابل توجّه است که تلاش آن حضرت در این باره اختصاص به زمان پس از رحلت رسول مکرّم ندارد، بلکه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز به طور ویژه به محضر آن حضرت می‌رسید و بهره‌های فراوان می‌برد و بسیاری از آموخته‌هایش را مکتوب ساخت. شیخ کلینی به سند معتبر از علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «هر روز و هر شب، ملاقات

---

(۱). منابع این حدیث پیش از این گذشت.

(۲). داستان منع تدوین حدیث و نقل آن، از زمان خلیفهٔ اوّل آغاز و بیش از یک قرن ادامه یافت.

عایشه نقل می‌کند پدرم احادیثی از رسول خدا جمع‌آوری کرده بود که تعدادشان به پانصد حدیث می‌رسید؛ ولی روزی همهٔ آن احادیث را خواست و آتش زد. (کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۲۹۴۶۰).

خلیفهٔ دوم نیز اصحاب را از نقل حدیث منع کرد و جمعی از اصحاب را به جرم نقل احادیث رسول خدا، زندانی کرد. (تذکرهٔ الحفّاظ ذهبی، ج ۱، ص ۷). همچنین نقل شده است که عمر نخست تصمیم داشت، سنّت رسول خدا را بنویسد، سپس پشیمان شد و از نوشتن آن صرف نظر کرد و طی بخشنامه‌ای به همهٔ بلاد اسلامی نوشت: اگر کسی نوشته‌ای از سنّت رسول خدا نزد اوست، همه را محو کند. (کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۲۹۲، ح ۲۹۴۷۶)

این ماجرا در عصر بعضی دیگر از خلفا نیز ادامه داشت، هر چند در خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام توجّه به سنّت رسول خدا و نقل آن مورد توجّه قرار گرفت، ولی فرصت کافی برای انجام کامل آن، به وجود نیامد؛ منع تدوین حدیث پس از آن حضرت تا زمان عمر بن عبد العزیز ادامه یافت، تا آنکه مطابق نقل بخاری، عمر بن عبد العزیز طی نامه‌ای به أبو بکر بن حزم نوشت: احادیث رسول خدا را بنویس! زیرا از نابودی علم و از بین رفتن علما و دانشمندان می‌ترسم! (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶۰، باب کیف یقبض العلم، از ابواب کتاب العلم).

با این حال، پس از مرگ عمر بن عبد العزیز، بار دیگر تدوین حدیث با رکود مواجه شد، تا آنکه در عصر خلافت منصور دوانیقی به طور رسمی و گسترده تدوین حدیث آغاز شد. سیوطی از ذهبی نقل می‌کند که: در سال ۱۴۳ هجری دانشمندان اسلامی شروع به تدوین حدیث، فقه و تفسیر کردند؛ که از جمله مالک، کتاب موطّأ را تدوین کرد. (تاریخ الخلفاء، ص ۳۰۱) (شیخ خضری بک نیز در تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۷۴- ۷۲، شرحی دربارهٔ منع تدوین حدیث نقل کرده است).

(۳). تدریب الراوی، ج ۲، ص ۶۵.

ویژه‌ای بـا پیـامبر داشـتم. حضـرت آن وقت را به من اختصـاص می‌داد. به هر سـو می‌رفت، من بـا او می‌رفتم؛ اصـحاب رسـول خـدا می‌دانسـتند که پیامبر با هیـچ کس دیگر این گونه رفتار نکرد. هیچ آیه‌ای از قرآن بر رسول خدا نازل نمی‌شد، جز آنکه آن را برای من می‌خوانـد و بر من املا می‌فرمود و من نیز با خط خود آن را می‌نوشـتم. رسول خدا، تأویل و تفسـیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشـابه و خـاص و عـام آن آیات را نیز به من تعلیم فرمود. آن حضـرت از خداونـد خواست که فهم و حفظ همه این موارد را به من عطا فرماید و از آن هنگام که پیامبر این دعا را در حق من کرد، من هرگز آیه‌ای از کتاب خدا و دانشی را که رسول خدا بر من املا کرد و من آن را نوشتم، فراموش نکردم ». «... ۱»

بنـابراین، آنچه در روایـات معصومین از کتابهـای امیر مؤمنـان علیه السـلام به نامهـای جـامعه، کتـاب علیّ و صـحیفه یاد شـده است، می تواند محصول همین مجالس ویژهٔ درس رسول خدا صلی الله علیه و آله برای آن حضرت باشد.

نجاشـی در شرح حال محمّد بن عذافر صیرفی می‌نویسد، وی از پدرش نقل می کند که: «من همراه حکم بن عتیبه به محضر امام باقر علیه السـلام رسـیدم. حَکَم از امام سؤالاتی کرد و حضـرت پاسـخ داد، تا اینکه در مسأله‌ای گفتگویی پیش آمد. امام علیه السـلام به فرزنـدش فرمود: برخیز و کتاب علی علیه السـلام را بیاور! فرزندش برخاست و کتاب بزرگی را که داخل پارچه‌ای پیچیده شده بود، حاضر کرد. امام علیه السلام به آن نگاه فرمود، تا مسألهٔ مورد نظر را یافت، سپس فرمود:

این کتاب، املای رسول خدا و به خط علی علیه السلام است.

آنگاه حضـرت رو به حَکَم کرد و فرمود: ای أبا محمّد! تو و سلمهٔ بن کهیل و أبو المقدام، هر جای زمین را خواستید، بپیمایید؛ اما به خدا سوگند! هرگز دانشی محکم‌تر و عالی‌تر از آنچه در میان این قوم- که جبرئیل بر آنان فرود می‌آمد- پیدا نخواهید کرد». «۲»

همچنین کتاب دیگری از آن حضرت به نام صحیفه وجود داشت که مشتمل بر احکام فراوانی در قصاص و دیات بود. «۳»

بخاری نیز در صحیح خود، در باب «کتابت علم» از أبو جحیفه نقل می کند که گفت: «از علی علیه السلام پرسیدم آیا نزد شما کتابی وجود دارد؟ پاسخ داد:

هرگز! مگر کتاب خـدا، یا فهمی که به مسـلمانی (برای تشـخیص احکام الهی) داده شده، یا آنچه را که در این صـحیفه وجود دارد.

گفتم: در این صحیفه چه مسائلی وجود دارد؟

فرمود: دربارهٔ عقل، نحوهٔ آزاد کردن اسیر و اینکه مسلمان را برای کشتن کافر، به قتل

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۶۴، ح ۱.

(۲). رجال نجاشـی، شـرح حال شماره ۹۶۶. مرحوم شـیخ صـدوق در کتاب امالی، مجلس ۶۶، بخشـی از روایـاتی که از کتاب علی است، ذکر کرده است؛ این بخش مشـتمل بر بسـیاری از آداب و سـنن و احکـام حلال و حرام نزدیک به سـیصد سـطر است. مرحوم صدوق این بخش را به سندش از امام صادق علیه السلام، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) نقل کرده است. در پایان این روایت، امام صادق علیه السـلام فرمود: این مجموعـهٔ از احکام از کتابی که املای رسول خـدا و به خط علی بن أبی طالب است، گرفته شده است.

(۳). مرحـوم آیـهٔ اللّه احمـدی میـانجی، نامهـای مختلـف این کتـاب و عنـاوین و محتـوای آنهـا را جمع‌آوری کرده است. (مکـاتیب الرسول، ج ۲، ص ۳۰۲- ۵).

نمی‌رسانند». «۱»

هر چنـد مـا معتقـدیم غیر از این صـحیفه، کتـاب دیگری از آن حضـرت به نـام جـامعه وجـود داشت، که یکی از مراجع علمی ائمّهٔ

معصومین علیهم السلام به شمار می‌رفت؛ و در کتاب صحیفه نیز، احکام فراوانی دربارهٔ قصاص و دیات وجود داشت؛ ولی به هر حال، نقل این مسأله توسّط بخاری به خوبی می‌رساند، که آن حضرت صحیفه‌ای داشت که بخشی از احکام الهی در آن نوشته شده بود.

*** با توجّه به اهتمام اهل بیت علیهم السلام به تدوین کتاب، شاگردان آن بزرگواران نیز، کتاب‌هایی در فقه و مسائل شرعی نوشته‌اند. از شاگردان علی علیه السلام که در این دوره، دست به تدوین کتاب زده‌اند، می‌توان از این افراد نام برد:

۱. ابو رافع صحابی

ابو رافع که غلام آزادشدهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله و از خاصان امیر مؤمنان به شمار می‌رود، کتابی را تدوین کرده به نام السنن و الاحکام و القضایا. «۲» از اظهارات نجاشی استفاده می‌شود که این کتاب مشتمل بر ابواب صلاهٔ، صیام، حج، زکات، و قضاوت‌ها بوده است.

۲. علی بن ابو رافع

علی بن ابو رافع کاتب امیر مؤمنان و از بهترین پیروان علی علیه السلام بود. وی کتابی را در موضوعات مختلف فقهی، مانند وضو، نماز و سایر ابواب فقه تألیف کرد. «۳»

۳. عبید الله بن ابو رافع

به گفتهٔ شیخ طوسی، وی کتابی را دربارهٔ قضاوت‌های امیر مؤمنان علیه السلام تألیف کرد. «۴»

۴. ربیعهٔ بن سمیع

نجاشی به هنگام ذکر نخستین طبقه از مؤلّفان حدیث، آورده است که ربیعهٔ بن سمیع، کتابی را از امیر مؤمنان علیه السلام دربارهٔ زکات گاو و شتر و گوسفند، جمع‌آوری کرده است. «۵»

امامان بزرگوار پس از علی علیه السلام تا زمان امام باقر، تحت فشار و سخت‌گیری شدید قرار داشتند؛ از این رو، از آنان و اصحابشان، کتابی در فقه نقل نشده است؛ هر چند جمعی از یاران آن بزرگواران، روایاتی را در ارتباط با مسائل فقهی از آنان نقل کرده‌اند. با این حال از امام سجاد علیه السلام رسالهٔ حقوق به یادگار مانده است، که قسمتی از این مجموعه، مرتبط به مسائل فقهی و احکام شرعی است.

رسالهٔ حقوق آن حضرت را که حسن بن شعبه در تحف العقول آورده است، دربردارنده حدود پنجاه حق است که از جمله، حقوق خدا بر انسان و حقوق انسان بر خویش و حقوق عبادتهایی مانند نماز و روزه و حج بر انسان است.

---

(۱). صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۶، باب کتابت علم، ح ۱.

(۲). رجال نجاشی، ج ۱، ص ۶۵، شرح حال شماره ۱؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۲۳.

(۳). رجال نجاشی، ج ۱، ص ۶۵، شرح حال شماره ۱.

(۴). فهرست شیخ طوسی، شماره ۴۴۱.

(۵). فهرست نجاشی، شماره ۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۰

ولی از زمان امام باقر علیه السلام به بعد، کتابهای متعدّدی از اصحاب آن بزرگواران تدوین شده است.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب فهرست نام نهصد تن از مصنّفان را می‌نویسد که چه بسا هر یک دارای تألیفات متعددی باشند. «۱»

می‌دانیم عمدهٔ این کتابها در عصر امامان اهل بیت علیهم السلام تا پایان قرن سوم نوشته شده است که به خوبی اهتمام علمای اهل بیت علیهم السلام را به امر تدوین حدیث و فقه نشان می‌دهد.

لازم به یادآوری است، به سبب جدا نبودن احکام فقهی از سایر علوم، مجموعهٔ کتب حدیث، دربردارندهٔ روایات فقهی، کلامی، تفسیری و مانند آن بود. ولی برخی از این کتابها ویژهٔ مسائل فقهی بوده، مانند کتابهایی که از ابو رافع و دو پسرش نقل شده است. همچنین برخی از کتابهای فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمن (از اصحاب امام رضا علیه السلام) نیز، مانند کتابهای فقهی تدوین شده بود.

گواه این مطلب آن است که مرحوم شیخ کلینی در موارد متعددی آرای آنان را در کافی آورده است؛ «۲» از جمله در باب طلاق و میراث و زکات و مانند آن. همچنین شیخ صدوق در کتاب مقنع، در این باره که زن چگونه از شوهرش ارث می‌برد، قولی را از فضل بن شاذان نقل کرده است، بدون آنکه به روایتی نسبت دهد. این مطلب می‌رساند که فضل بن شاذان دارای متنی فقهی بوده است، نه به شکل کتاب‌های روایی.

البتّه، تجرید فقه از شکل روایی آن، به صورت رسمی و فراگیر به دست شیخ صدوق انجام شده که در تبیین دورهٔ دوم فقه ذکر خواهد شد.

فصل دوّم: مهم‌ترین فقهای اهل بیت در این دوره

الف) امامان اهل بیت علیهم السلام

اشاره

سر سلسله فقیهان «۳» بزرگ این عصر، علی بن ابی طالب علیه السلام است، که بعد از رسول خدا، فقیه‌ترین مردم بود.

آن حضرت آرایی فقهی داشت؛ آرایی که در مقام استفتا ابراز کرد، یا خود در مقام عمل آنها را نشان داد یا در ایّام خلافتش به دیگران، به ویژه کارگزارانش فرمان عمل به آنها را صادر کرد.

علی علیه السلام باب مدینهٔ علم رسول خدا بود «۴» و رسول خدا هزار باب علم را به وی آموخت که از هر بابی، هزار باب دیگر گشوده شد. «۵»

---

(۱). برای آگاهی بیشتر ر. ک: المراجعات، ص ۶۲۱- ۵۹۸.

(۲). ر. ک: کافی، ج ۷، ص ۸۳، ۸۴، ۹۵، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۱.

(۳). البتّه اطلاق فقها بر امامان اهل بیت، خالی از تسامح نیست و از باب هماهنگی با سایر نویسندگانی است که «دوره‌های فقه» را نوشته‌اند؛ زیرا سخنان امامان در نزد فقهای شیعه، خود از منابع استنباط احکام به شمار می‌آید. هر چند می‌توان به آنان از باب کارشناس و خبرهٔ کامل در دین، فقیه گفت. در برخی از روایات نیز، گاه به برخی از امامان، فقیه اطلاق شده، که از همین قسم است: تعبیر «کتب رجلٌ الی الفقیه علیه السلام » (... من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۸ و ۲۵۸) و تعبیر «قال الفقیه العسکری علیه السلام » (... تهذیب، ج ۱، ص ۱۳۱).

(۴). حدیث «انا مدینهٔ العلم و علیّ بابها» از ده‌ها کتاب اهل سنّت و پیروان اهل بیت نقل شده است (ر. ک: المراجعات، نوشتهٔ سیّد شرف الدّین عاملی، تحقیق شیخ حسین راضی، ص ۳۲۷).

(۵). همان مدرک، ص ۴۸۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۱

عمر بن خطاب دربارهٔ او گفت:

«اقضانا علیّ

؛ داناترین ما در امر قضاوت علی است» «۱» و عایشه می‌گفت: «داناترین مردم به سنّت رسول خدا، علی است» «۲» و به اعتقاد امامیّه وی پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله اعلم مردم است که دریای علم و دانش وی کرانه‌های دور دست را فرا گرفت و همچنان در طول تاریخ، الهام‌بخش دانشمندان و فقیهان است.

پس از امیر مؤمنان علیه السلام دیگر امامان اهل بیت نیز، دارای آرای فقهی بوده‌اند؛ ولی در این میان امام باقر و امام صادق علیهما السلام- به موجب فراهم شدن شرایط خاصّ زمانی- بیشترین آرای فقهی را ابراز داشته‌اند.

امام باقر علیه السلام در وسعت علم و دانش مشهور و ضرب المثل بود، تا آنجا که در کتابها به بهانه‌های مختلف از او یاد می‌شود. علمای اهل سنّت- چه معاصران آن حضرت و چه در اعصار بعد- دربارهٔ عظمت علمی و معنوی آن حضرت سخنها گفته‌اند.

عبد اللّه بن عطاء مکّی می‌گوید: «من دانشمندان را ندیدم نزد کسی، جز أبو جعفر (محمّد بن علی)، این اندازه اظهار کوچکی نمایند. من خودم دیدم که حکم بن عتبه (م ۱۱۴) با آن همه جلالت و عظمتی که میان مردم داشت، در برابر آن حضرت، همچون کودکی در برابر آموزگار بود». «۳»

ذهبی می‌نویسد: «أبو جعفر باقر، محمّد بن علی بن الحسین، پیشوای مورد اعتماد، هاشمی علوی و بزرگ بنی هاشم در زمان خویش بود و در عصر خود، به «باقر» شهرت یافت و این لقب از جملهٔ «بقر العلم» (شکافت دانش را) گرفته شده است». «۴»

ابن خلکان در «وفیات الاعیان» می‌نویسد:

«أبو جعفر محمّد بن زین العابدین، ملقّب به باقر- بنا بر اعتقاد امامیّه- یکی از امامان دوازده‌گانه است. او پدر امام جعفر صادق است. باقر علیه السلام مردی دانشمند، بزرگوار و بزرگ بود. او را باقر گفته‌اند، چون علم و دانش را وسعت و گسترش بخشید». شاعر دربارهٔ وی گفته است:

«یا باقر العلم لاهل التّقی و خیر من لبّی علی الاحبل»

«ای کسی که برای اهل تقوا شکافنده دانش هستی و بهترین کسی می‌باشی که به پیمان‌های الهی لبیک گفت». «۵»

امام جعفر صادق علیه السلام که آرای فقهی فراوانی از او نقل شده، نقش مهمی در توسعه فرهنگی اسلام مخصوصاً فرهنگ اهل بیت دارد، تا آنجا که مذهب امامیّه، به «مذهب جعفری» معروف شده است. آن حضرت نیز مورد ستایش دانشمندان بزرگ اهل سنّت قرار گرفته است.

مالک بن انس (پیشوای مذهب مالکی) دربارهٔ وی می‌گوید: «من فراوان به نزد او رفتم، آن حضرت

(۱). صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۳.

(۲). الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۶.

(۳). القـاب الرسول و عترته، ص ۵۶؛ تاج الموالیـد، ص ۲۹ و المسـتجاد من الارشاد، ص ۱۷۳ (مطابق نقل موسوعهٔ الفقه الاسـلامی، طبقاً لمذهب اهل البیت، ج ۱، ص ۴۰).

(۴). تذکرهٔ الحفّاظ، ج ۱، ص ۹۴.

(۵). وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۱۷۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۲

را جز در این سه حال نیافتم: یا نماز می‌گزارد، یا روزه بود و یا قرآن می‌خواند. برتر از جعفر بن محمّد (در این عصر) از نظر دانش، عبادت و پرهیزکاری، هرگز چشمی ندیده و گوشی نشنیده و بر قلب هیچ بشری خطور نکرده است». «۱»

ابو حنیفه (پیشوای مذهب حنفی) می‌گوید: «من فقیه‌تر از جعفر بن محمّد ندیدم. وقتی که منصور وی را نزد خود فراخواند، نخست سراغ من فرستاد و گفت: ای ابو حنیفه! مردم بسیار علاقه‌مند به جعفر بن محمّد شدند. بنابراین، سؤالات دشواری را آماده کن، تا از پاسخ آنها درماند. من نیز چهل مسأله را آماده ساختم، تا اینکه منصور عباسی در شهر حیره مرا نزد خودش فراخواند. به نزد او رفتم و جعفر بن محمّد را دیدم که سمت راست وی نشسته است، منصور به من دستور داد بنشینم. آنگاه رو به امام صادق کرد و گفت: ای أبا عبد اللّه! این مرد ابو حنیفه است.

گفت: آری!

آنگاه منصور به من رو کرد و گفت: ای ابو حنیفه! سؤالات خود را مطرح کن. من نیز سؤالات خود را مطرح کردم و آن حضرت به من پاسخ می‌داد و می‌گفت: پاسخ آن به نزد شما این است و اهل مدینه چنین پاسخ می‌گویند و ما چنین می‌گوییم. نظر او گاه با نظر مردم مدینه موافق بود و گاه با همهٔ ما مخالف بود. تا آنکه من هر چهل مسأله را پرسیدم و او به همین گونه پاسخ داد».

سپس ابو حنیفه می‌افزاید: «آیا ما روایت نمی‌کنیم که داناترین مردم کسی است که به اقوال مختلف از همه آگاه‌تر باشد (بنابراین، جعفر بن محمّد از همهٔ مردم آن زمان عالم‌تر بود)». «۲»

همچنین ابو حنیفه گفت: «لو لا السَّنَتان لهلک النّعمان؛ اگر آن دو سال (بهره‌گیری از محضر امام صادق علیه السلام) نبود، نعمان (نام ابو حنیفه است) هلاک می‌شد». «۳»

ابن حجر هیتمی دربارهٔ امام صادق علیه السلام می‌نویسد: «آن قدر مردم از علم و دانش [امام] جعفر صادق نقل کرده‌اند که سواران را برای رسیدن به خدمتش به حرکت درآورده، و آوازه‌اش در همهٔ شهرها پیچیده؛ از وی پیشوایان بزرگی، مانند یحیی بن سعید، ابن جریح، مالک، سفیانی‌ها [سفیان بن سعید ثوری و سفیان بن عیینه کوفی] ابو حنیفه، شعبهٔ بن حجّاج بصری و ایّوب سجستانی روایت کرده‌اند». «۴»

شهرستانی در ملل و نحل می‌گوید: «جعفر بن محمّد الصادق، هو ذو علمٍ غزیر، و أدبٍ کاملٍ فی

(۱). الامام الصادق و المذاهب الاربعه، به نقل از التهذیب، ج ۲، ص ۱۰۴؛ و التوسل و الوسیلهٔ، نوشتهٔ ابن تیمیه، ص ۵۲ (چاپ دوم)؛ و المجالس السنیهٔ، ص ۵ (مطابق نقل الموسوعهٔ الفقهیهٔ المیسرهٔ، ج ۱، ص ۳۳). بخشی از این سخن در تهذیب التهذیب ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۹۴ نیز آمده است.

(۲). سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۲۵۸.

(۳). الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۳، به نقل از تحفهٔ اثنی‌عشریهٔ آلوسی، ص ۸ (الموسوعهٔ الفقهیهٔ المیسره، ج ۱، ص ۳۴).

(۴). الصواعق المحرقه، ص ۲۰۱ (فصل سوم: احادیثی که دربارهٔ برخی از اهل بیت وارد شده است).

الحکمهٔ، و زهدٍ فی الدنیا، و ورعٍ تامٍّ عن الشهوات؛ جعفر بن محمّد صادق، دارای علمی فراوان، و ادب کامل در حکمت، و بی‌رغبت در امر دنیا، و دارای نهایت ورع در برابر شهوات بود». «۱»

بستانی در «دائرهٔ المعارف» خویش دربارهٔ امام جعفر صادق می‌نویسد: «جعفر صادق، یکی از پیشوایان دوازده‌گانه مذهب امامیّه است، او از بزرگان اهل بیت است و چون در گفتار صادق است، لقب صادق گرفته است؛ او دارای فضل عظیمی بود». «۲»

دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام

پس از امام صادق علیه السلام به سبب تثبیت حکومت بنی عبّاس، بار دیگر فشارها و تنگناها بر امامان اهل بیت علیهم السلام شروع شد و از این رو، مدرسهٔ تعلیم و تدریس اهل بیت دچار مشکل گردید؛ ولی با این حال، امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نیز در همان شرایط به ترویج فرهنگ اهل بیت و فقه آل محمّد صلی الله علیه و آله پرداختند.

سیّد بن طاووس می‌نویسد: «گروه زیادی از یاران و شیعیان خاص امام کاظم علیه السلام و رجال خاندان هاشمی در محضر آن حضرت گرد می‌آمدند و سخنان و پاسخهای آن حضرت به پرسشهای حاضران را، یادداشت می‌کردند و هر حکمی را که در مورد هر حادثه‌ای صادر می‌کرد، ثبت و ضبط می‌نمودند». «۳»

ابن حجر هیتمی، دانشمند و محدّث معروف اهل سنّت می‌نویسد: «موسی کاظم وارث علوم و دانش‌های پدر و دارای فضل و کمال او بود. وی در پرتو عفو و گذشت و بردباری فوق العاده‌ای که (در برخورد با نادانان) از خود نشان می‌داد، لقب کاظم گرفت. در زمان او کسی در معارف الهی و دانش و بخشش به پایه او نمی‌رسید». «۴»

پس از امام کاظم علیه السلام فرزندش امام رضا علیه السلام نیز از فرصت به دست آمده در پایان خلافت هارون و عصر مأمون استفاده کرد و تلاش‌های علمی و فقهی پیشوایان گذشته را ادامه داد. امام علیه السلام افزون بر استحکام بخشیدن به عقاید اهل بیت و شرکت در مناظرات مهم و اثبات حقانیّت اسلام، نقش ارزنده‌ای در ساماندهی و تهذیب احادیث ایفا کرد.

دربارهٔ مقام او، ذهبی می‌نویسد: «علی الرضا، دارای منزلت بزرگ و شایسته خلافت بود. وی از نظر دانش، دین و بزرگی، در پایه‌ای بلند قرار داشت». «۵»

همچنین- مطابق نقل اعیان الشیعهٔ- حاکم نیشابوری در تاریخ خود درباره آن حضرت نوشته است: «در سنّ بیست و چند سالگی در مسجد رسول خدا می‌نشست و برای مردم فتوا می‌داد». «۶»

کتاب فقه الرضا نیز به آن حضرت منسوب است. «۷»

---

(۱). ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۳.

(۲). دائرهٔ المعارف بستانی، ج ۶، ص ۴۷۸. شبیه همین تعبیرات، در دائرهٔ المعارف فرید وجدی (ج ۳، ص ۱۰۹) نیز آمده است.

(۳). انوار البهیّه، شیخ عبّاس قمی، ص ۱۷۰.

(۴). الصواعق المحرقه، ص ۲۰۳.

(۵). سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۳۸۷.

(۶). اعیان الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۰۱.

شیرازی، ناصـر مکـارم، دائرة المعـارف فقه مقارن، در یک جلـد، انتشارات مـدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السـلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۱۰۳

(۷). همان مدرک، ص ۱۰۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۴

امـام جواد علیه السـلام نیز توانست در فرصت کوتـاه عمر خویش (بیست و پنـج سال)، تا آنجا که حاکمان وقت اجازه می‌دادنـد، به ترویـج مکتب اهـل بیت بـپردازد و از جمله، گـاه مشـکلات فقهی خلفـا را می‌گشـود و گـاه در منـاظرات، مسائـل مهم فقهی را حل می‌کرد. «۱»

دانشـمندان بزرگی از اهـل سـنّت دربارهٔ عظمت علمی و وجودی آن حضـرت سـخن گفته‌انـد. از جمله ابن حجر هیتمی می‌نویسـد: «مأمون او را به دامادی خود انتخاب کرد؛ زیرا با وجود سن کم، از نظر علم و آگاهی و حلم، بر همهٔ دانشمندان برتری داشت». «۲»

سبط بن جوزی می‌گوید: «او در علم و تقوا و زهد و بخشش بر روش پدرش بود». «۳»

پس از امـام جواد علیه السـلام فرزنـد بزرگوارش امـام هـادی علیه السـلام در عصـری امامت و زعامت شـیعه را به عهـده گرفت، که فشارها و اختناق بیش از گذشته شد.

و آن حضـرت برای فعالیت فرهنگی در سـطحی گسترده، آزادی عمل نـداشت؛ اما در همان شـرایط نامساعـد نیز، افزون بر پاسـخ به شبهات اعتقادی، فعالیتهای حدیثی و فقهی نیز داشت و شاگردان فراوانی را تربیت کرد.

پاسخها و حل مشکلات فقهی آن امام در فرصت‌های به دست آمده، گواه دانش سرشار او است. «۴»

زمـان امـام حسن عسـکری علیه السـلام فشارهـا بیش از گذشـته بود. به قـدری حکومت عبّاسـی از نفوذ امام نگران بود که حضـرت ناگزیر شد هر هفته روزهای دوشـنبه و پنج شـنبه در دربار حاضر شود. «۵» ولی با این حال، امام علیه السـلام شاگردان و نمایندگانی را در شهرها گماشته بود و این گونه در مسیر ترویج مکتب اهل بیت و فقه و حدیث تلاش می‌کرد.

پس از امام حسن عسـکری علیه السـلام امامت به فرزندش امام مهدی علیه السلام منتقل شد. آن حضرت دارای دو غیبت بود؛ غیبت صغری و کوتاه مدت که حدود ۶۹ سال طول کشـید. و غیبت کبری که با پایان یافتن دوران غیبت صغری آغاز و تا زمان ظهور آن حضرت ادامه خواهد داشت.

هر چند امام مهدی علیه السـلام آشـکارا امامت مردم را به عهده نداشت؛ ولی در همان دوران غیبت صـغری، به وسیلهٔ نوّاب خویش متکفّل هـدایت پیروان مکتب اهل بیت بود و مشـکلات علمی و فقهی آنان را حل می‌کرد. از جملـهٔ آنها، می‌توان به پاسخ امام علیه السلام به پرسشهای «اسحاق بن یعقوب» در زمینه‌های

---

(۱). برای آگاهی از مناظرات امام جواد با یحیی بن اکثم، دانشمند معروف زمان مأمون عبّاسی، ر. ک: بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۷۸-۷۵. همچنین فتـوای آن حضـرت دربـارهٔ کیفیّت قطع دست سـارق، در مجلس معتصم عبّاسـی و در حضـور فقهـای آن زمـان، دلیل روشنی از دانش فقهی آن امام است. (ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۴۹۰، ابواب حدّ السرقه)

(۲). الصواعق المحرقه، ص ۲۰۵.

(۳). تذکرهٔ الخواص، ص ۳۵۹.

(۴). فتوای فقهی امام علیه السـلام دربارهٔ مسـیحی زناکار که قبل از اجرای حد مسـلمان شده بود و مخالفت آن حضرت با نظر یحیی

بن اکثم و دیگر فقهای درباری، بسیار جالب است. (ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۴۰۸، ابواب حد الزنا، باب ۳۶). همچنین نذر متوکّل و اختلاف نظرِ در نحوهٔ اجرای آن و راهگشایی امام علیه السلام نمونهٔ دیگری است (ر. ک: تذکرهٔ الخواص، ص ۳۶۰).

(۵). بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۲۵۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۵

گوناگون اشاره کرد «۱» و همچنین می‌توان از توقیع مفصّلی که امام علیه السلام در پاسخ به سؤالات نمایندهٔ مردم قم، جناب محمّد بن عبد اللّه بن جعفر حمیری صادر نمود، یاد کرد. «۲»

ب) فقهای عصر امامان اهل بیت علیهم السلام

اشاره

این دوره از تاریخ فقه امامیّه، شاهد پرورش فقهایی به دست ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام است که نقش ارزشمندی در رشد فقه اسلامی داشتند؛ و اینها غیر از فقهایی از اهل سنّت هستند که از مکتب اهل بیت بهره‌مند شده‌اند.

در این بخش، نخست تشویق ائمّه به اجتهاد و فقاهت را ذکر کرده، سپس به تعدادی از فقها و محدّثانی که از محضر آنان بهره گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۱. تشویق و ترغیب به اجتهاد

ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام برخی از شاگردان برجسته خود را که از قدرت استنباط و اجتهاد برخوردار بودند، به ممارست در این فن و استخراج احکام دینی تشویق می‌کردند:

گاه به صورت یک دستور کلی می‌فرمودند:

«إنّما علینا أن نلقی إلیکم الأُصول و علیکم أن تفرّعوا

؛ بر ماست که اصول (و کلیات احکام) را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروعات آن را خود به دست آورید». «۳»

گاه نیز به برخی از شاگردان برجستهٔ خود دستور می‌دادند برای مردم فتوا دهند. یکی از همین نمونه‌ها، دستور امیر مؤمنان علی علیه السلام به قُثَم بن عبّاس فرماندار آن حضرت در مکّه است که فرمود:

«و اجلس لهم العصْریْن فأفتِ المستفتی و علِّم الجاهل و ذاکر العالم

؛ صبح و عصر برای رسیدگی به امور مردم، مجلسی فراهم ساز! به آنان که فتوا خواهند، فتوا ده، جاهلان را بیاموز و با دانشمندان به بحث و گفتگو بپرداز». «۴»

نمونهٔ دیگر توصیهٔ امام باقر علیه السلام به ابان بن تغلب است که فرمود:

«اجلس فی مسجد المدینهٔ و افت النّاس، فإنّی احبّ ان یُری فی شیعتی مثلک

؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده! زیرا من دوست دارم همانند تو در میان شیعیان دیده شود». «۵»

گاهی به مردم اجازه می‌دادند، مسائل دینی خود را از شاگردان شایسته و مورد اعتماد این مکتب فراگیرند. همان گونه که امام رضا علیه السلام در پاسخ کسی که از آن حضرت سؤال کرد، به علت عدم دسترسی به امام علیه السلام می‌توانم مسائل دینی خود را از یونس بن عبد الرحمن بپرسم؟ امام علیه السلام فرمود: آری می‌توانی. «۶»

(۱). اعلام الوری، طبرسی، ص ۴۵۳- ۴۵۲.

(۲). الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۳۶- ۲۲۹.

(۳). این روایت از امام صادق علیه السلام است و شبیه به همین تعبیر، از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده است. (وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۴۱، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۵۱ و ۵۲).

(۴). نهج البلاغه، نامه ۶۷.

(۵). رجال نجاشی، ج ۱، ص ۷۳، شرح حال ابان بن تغلب؛ وسائل الشیعهٔ، ج ۲۰، ص ۱۱۶.

(۶). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۰۷، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۳۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۶

گاه نیز شیوهٔ اجتهاد را به شاگردان خویش می‌آموختند که یکی از این نمونه‌ها پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش عبد الاعلی، دربارهٔ نحوهٔ مسح بر ناخن پایی است که مجروح شده و پارچه‌ای بر آن گذاشته شده است. امام علیه السلام فرمود:

«یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه، قال اللّه تعالی: «ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» «۱» امسح علیه

؛ این مورد و همانند آن، از کتاب خدا فهمیده می‌شود. خداوند فرمود: «در دین (اسلام) خدا کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد» بنابراین، بر همان پارچه (جبیره) مسح کن». «۲»

۲. فراوانی شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام

هر چند خلفای جور تلاش می‌کردند مردم را از دانش اهل بیت علیهم السلام بی‌بهره سازند و خلفای اموی و عبّاسی با تنگناهایی که برای امامان اهل بیت علیهم السلام ایجاد می‌کردند، فرصت کافی را برای ترویج دین و پرورش شاگردان این مکتب به آنان نمی‌دادند، امّا در همان فرصتهای به دست آمده- به ویژه در عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام- تعداد زیادی از طالبان دین و دانش از مکتب آن بزرگواران بهره‌ها گرفته‌اند.

ذهبی (م ۷۴۸) در میزان الاعتدال می‌نویسد:

«مذهب تشیّع در میان تابعین و تابعین تابعین، گسترش داشت که همهٔ آنان، متدیّن، اهل ورع و صدق بوده‌اند. از این رو، اگر احادیث آنان را رد کنیم و نپذیریم، تمامی آثار نبوی از بین خواهد رفت». «۳»

این سخن به خوبی گویای نقش محدّثان مکتب اهل بیت در میان یاران ائمّه علیهم السلام جهت بقای آثار نبوی و شریعت محمّدی است و در عین حال از گستردگی جمعیّت و پیروان اهل بیت در میان دانشمندان و محدّثان آن عصر حکایت می‌کند.

۳. تعدادی از فقهای معروف مکتب اهل بیت علیهم السلام

در میان شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام افرادی بوده‌اند که از برجستگی خاصّی برخوردار بوده و به حق فقیه و اسلام‌شناس و مورد اعتماد کامل بوده‌اند، که به برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

امام صادق علیه السلام دربارهٔ چهار تن از یاران خویش به نامهای برید بن معاویه عجلی، زرارهٔ بن اعین، محمّد بن مسلم و لیث مرادی فرمود:

«أربعهٔ نُجباء، أُمناء اللّه علی حلاله و حرامه، لو لا هؤلاء انقطعت آثار النبوّهٔ و اندرست

؛ این چهار تن از شخصیت‌ها و برجستگان، و امین بر (بیان) حلال و حرام خداوند هستند و اگر آنان نبودند، آثار نبوّت گسسته و نابود می‌شد». «۴»

مرحوم کشی نیز در رجال خویش برخی از بزرگان از شاگردان ائمّه را نام می‌برد و از آنها به عظمت و بزرگی یاد می کند. سپس نام ۱۸ تن از آنها را که بسیار معروف بودند، می‌برد.

از شاگردان ارزندهٔ ائمّهٔ اهل بیت در این دوره،

(۱). حج، آیهٔ ۷۸.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۲۷، باب ۳۹ از ابواب الوضوء، ح ۵.

(۳). میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵.

(۴). خلاصهٔ الاقوال، ص ۲۳۴؛ رجال کشی، شرح حال أبو بصیر لیث مرادی.

فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰) است؛ وی از یاران امام جواد و امام هادی علیهما السلام است و از امام رضا علیه السلام نیز روایت دارد و در میان علمای شیعه بسیار معروف است. مرحوم کشی می گوید: وی ۱۸۰ کتاب تألیف کرد. «۱»

برخی از این کتابها در فقه است، مانند: کتاب الفرائض الکبیر، کتاب الفرائض الاوسط، کتاب الفرائض الصغیر، کتاب الطلاق، کتاب المُتْعتیْن: متعهٔ النساء و متعهٔ الحجّ و «... ۲»

همچنین در میان اصحاب امام رضا و امام جواد علیهما السلام چهره‌های معروف علمی و فقهی وجود دارند، که از جملهٔ آنها احمد بن محمّد بن عیسی اشعری، احمد بن محمّد ابی نصر بزنطی، زکریا بن آدم، محمّد بن اسماعیل بن بزیع، حسین بن سعید اهوازی و علی بن مهزیار است. برخی از این بزرگان دارای تألیفات متعدد فقهی نیز بوده‌اند.

از شاگردان برجسته امام هادی علیه السلام نیز می‌توان از ایّوب بن نوح، عثمان بن سعید اهوازی و عبد العظیم حسنی (مدفون در شهر ری) نام برد که برخی از آنان دارای آثار ارزشمند علمی و فقهی هستند.

از شاگردان برجسته و چهره‌های روشن مکتب امام حسن عسکری نیز می‌توان به احمد بن اسحاق اشعری قمی، أبو هاشم داوود بن قاسم جعفری، عبد اللّه بن جعفر حمیری، أبو عمرو عثمان بن سعید عمری، علی بن جعفر و محمّد بن حسن صفار اشاره کرد. «۳»

ویژگی‌های این دوره:

۱. این دوره عصر حضور ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام است که نقش عمدهٔ آنان تبیین شریعت و صیانت آن از تحریف بوده است؛ از این رو مردم موظف بودند به آنها مراجعه کرده و به طور کامل از آنان پیروی نمایند.

۲. دسترسی مردم به حکم شرعی واقعی با مراجعه به ائمّهٔ اهل بیت ممکن بوده است.

۳. فقاهت در این عصر، در فراگیری سنّت و احادیث، حفظ و نقل آنها و فتوا دادن بر اساس آنچه که از آیات قرآن و احادیث به طور روشن به دست می‌آمد، خلاصه می‌شد.

۴. در این دوره اجتهاد را به معنای مصطلح- به سبب حضور ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام- جز در مواردی که دسترسی به آن بزرگواران ممکن نبود، مجاز نمی‌دانستند.

۵. حدیث و فقه با هم آمیخته بود و مسائل فقهی بر اساس احادیث و غالباً به صورت غیر منظم تدوین و با اسنادش ذکر می‌شد.

۶. پرورش هزاران فقیه و محدّث در مکتب اهل بیت علیهم السلام.

(۱). رجال کشی، شرح حال فضل بن شاذان.

(۲). معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۲۹۰- ۲۸۹.

(۳). برای آگاهی از شخصیّت برجسته و آثار این بزرگان، ر. ک: رجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی و معجم رجال الحدیث آیهٔ اللّه خویی.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۰۸

دورهٔ دوم: عصر شکل‌بندی و تبویب فقه

اشاره

شروع این دوره از ابتدای غیبت صغری در سال ۲۶۰ هجری است و تا زمان انتقال شیخ طوسی از بغداد به نجف و تأسیس مدرسه فقه و اجتهاد در آن دیار (سال ۴۴۸ هجری) ادامه داشت.

این دوره، زمانی است که فقه اهل بیت علیهم السلام که بدون شکل‌بندی بود، تغییر کرد و با تبویب، عرضه شد، هرچند این تبویب در اغلب موارد نه از نظر کمّی از محدودهٔ روایات تجاوز می‌کرد و نه از نظر الفاظ.

نمونه روشن این شیوه، کتاب شرایع از علی بن بابویه قمی است که آن را به صورت نامه‌ای به فرزندش محمّد بن علی بن بابویه، معروف به شیخ صدوق، نوشته است.

این کتاب، متأسّفانه به دست ما نرسیده ولی از نظر شکل‌بندی و عدم تجاوز آن غالباً از محدودهٔ روایات همان است که درباره آن گفته‌اند: «هرگاه اصحاب در نصوص کمبودی احساس می‌کردند، به کتاب شرایع علی بن بابویه مراجعه می‌کردند». «۱»

پس در این دوره هر چند فقه و اجتهاد شکل گرفت؛ ولی در واقع همان فقه مأثور بود، البتّه گاه همین فقه مأثور به صورت مبسوط، همراه با ذکر متن روایات و اسناد آن تدوین می‌شد، مانند کافی شیخ کلینی و من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق؛ و گاه با حذف اسناد بلکه با تقطیع متن روایات و اقتصار روایت بر مورد فتوا، ذکر می‌گردید، مانند کتاب شرایع ابن بابویه (متوفّای ۳۲۹) و کتابهای هدایه و مقنع از شیخ صدوق (م ۳۸۱) و نهایه شیخ طوسی (م ۴۶۰).

این شیوه، رسم معمول فقهای آن عصر بود؛ با این حال بزرگانی پیدا می‌شدند که فراتر از شیوهٔ معمول، گاه در مسائل فقهی به استدلالات عقلی نیز تمسّک می‌جستند؛ افرادی مانند عمّانی و اسکافی.

گفتنی است که دورهٔ دوم فقه اهل بیت علیهم السلام از سه مدرسه تشکیل می‌شد:

الف) مدرسهٔ قم و ری

فقهای این مدرسه، در عرضهٔ فقه تنها به نصوص تمسّک می‌جستند و از آن، به استدلالات عقلی تعدّی نمی‌کردند. از بزرگان این مدرسه می‌توان به صدوق پدر و پسر اشاره کرد.

این مدرسه، مدرسه‌ای توانا و مورد اعتماد اصحاب بود، تا آنجا که سفیر ناحیهٔ مقدّسه، جناب حسین بن روح نوبختی، کتاب التأدیب را به قم می‌فرستد و به گروهی از فقهای آنجا می‌نویسد که:

«به محتوای این کتاب نظر افکنید که چه قسمت‌هایی از آن مخالف چیزهایی است که نزد شماست». «۲»

ب) مدرسهٔ عمّانی و اسکافی

آموزگاران این مدرسه، در مسائل فقهی به استدلالات عقلی نیز تمسّك می‌کردند، تا آنجا که گاه

---

(۱). الذّریعهٔ، ج ۱۳، ص ۴۶.

(۲). الغیبه، شیخ طوسی، ص ۳۹۰.

عمل به قیاس و استحسان را به آنها نسبت می‌دهند.

یکی از علمای این گروه، جناب حسن بن علی بن ابی عقیل عمّانی (م ۳۶۸) است. وی پس از دوران غیبت صغری، زعامت پیروان اهل بیت را به عهده گرفت، و نخستین کسی بود که از اجتهاد به شیوهٔ معروفش در مباحث فقهی بهره جُست. کتاب او المتمسّك بحبل آل الرسول است که در آن مسائل فقهی را بیان و برای آنها ادلّه اقامه کرده و فروعاتی را بر آن مترتّب ساخته است. این کتاب برای علما از مهمترین کتابهای قابل استفاده در قرن چهارم و پنجم بود و میان پیروان این مکتب به اندازه‌ای مشهور بود که نجاشی دربارهٔ آن گفته است: «هیچ حاجی از خراسان نمی‌آمد، مگر آنکه این کتاب را طلب می‌کرد و نسخه‌ای از آن را می‌خرید و من از استادم أبو عبد اللّه شنیدم که از این مرد (عمّانی) بسیار ستایش می‌کرد». «۱»

متأسّفانه امروزه از این کتاب، اثری باقی نمانده است؛ ولی ابن ادریس حلّی (م ۵۹۸)؛ محقّق حلّی (م ۶۷۶) و علّامه حلّی (م ۷۲۶) فتاوایی را از آن در کتب خویش نقل کرده‌اند. ابن ادریس دربارهٔ این کتاب گفته است: «کتابی نیکو و عظیم است و نزد من موجود است». «۲»

عالم دیگر که همان شیوه را ادامه داد و ارکانش را استحکام بخشید، أبو علی محمّد بن احمد بن جنید اسکافی (م ۳۸۱) است. نجاشی دربارهٔ وی می‌گوید:

«محمّد بن احمد بن جنید، أبو علی کاتب اسکافی، در میان اصحاب ما، دارای اعتباری است و مورد اعتماد و جلالت قدر است. وی تألیفات زیادی دارد». «۳»

نجاشی از کتابهایش نام می‌برد، از جمله، از دو کتاب فقهی وی که تهذیب الشیعهٔ لاحکام الشریعهٔ و الاحمدی للفقه المحمدی «۴» است. متأسّفانه این دو کتاب نیز به دست ما نرسیده، هر چند کتاب دوم تا عصر علّامهٔ حلّی موجود بوده است. «۵»

ج) مدرسهٔ بغداد

این مدرسه را بهتر است، مدرسهٔ شیخ مفید (م ۴۱۳) و شاگردانش، نظیر سیّد مرتضی (م ۴۳۶) و غیر او نامید. این مدرسه، میان آن دو شیوه، یعنی تمسّك به نصوص و استدلات عقلی جمع کرد، شاید از آن رو که شیخ مفید در هر دو مدرسهٔ سابق الذکر، شاگردی کرده بود، زیرا وی از سویی شاگرد ابن جنید بود و از سوی دیگر از محضر جعفر بن محمّد بن قولویه (م ۳۶۸) و مدرسهٔ قمی‌ها، بهره برده است.

شیخ مفید تألیفات متعددی در فقه دارد از جمله مقنعه که تهذیب الاحکام شیخ طوسی شرح آن است. «۶»

ویژگی‌های این دوره:

۱. عرضه کتب فقهی به صورت تبویب شده، امّا

---

(۱). رجال نجاشی، شرح حال حسن بن علی بن ابی عقیل.

(۲). سرائر، ص ۴۲۹.

(۳). رجال نجاشی، شرح حال محمّد بن احمد بن جنید.

(۴). شیخ طوسی در «فهرست» از این کتاب با نام مختصر الاحمدی فی الفقه المحمدی نام می‌برد.

(۵). موسوعهٔ طبقات الفقهاء، مقدّمه، جزء ۲، ص ۲۳۸.

(۶). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۱۷۸– ۱۵۳؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۴۲۲– ۴۲۰؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۱۰– ۲۰۲.

غالباً در محدودهٔ روایات و با استفاده از الفاظ روایت.

۲. اجتهاد در این دوره، بسیط و ساده بود و با توزیع روایات و عرضه آن بر ابواب فقهی، حکم آن بیان می‌شد و در استنتاج هم متن روایت ذکر می‌شد.

۳. این دوره آغاز تدوین اصول فقه به حساب می‌آید؛ نخست شیخ مفید رساله‌ای به نام التذکرهٔ باصول الفقه نوشت، آنگاه شاگردش سیّد مرتضی کتاب مشروح تری در اصول فقه به نام الذریعهٔ الی اصول الشریعه را تدوین کرد.

۴. این دوره آغاز تدوین فقه مقارن نیز محسوب می‌شود؛ به این صورت که موارد مورد اختلاف مسائل فقهی با مذاهب دیگر نیز ذکر می‌شد. در این ارتباط شیخ مفید کتاب الإعلام و سیّد مرتضی کتاب‌های الانتصار و الناصریات را تدوین کردند. «۱»

دورهٔ سوم: عصر تحوّل در عرصهٔ فقاهت و اجتهاد

اشاره

این دوره از عصر شیخ طوسی (م ۴۶۰) آغاز می‌شود، البتّه از زمانی که وی به اجبار از بغداد به نجف اشرف هجرت کرد. شیخ الطّائفه محمّد بن حسن طوسی، از شاگردان برجستهٔ شیخ مفید و سیّد مرتضی بود و مدّت زیادی را نزد آنان شاگردی کرد.

وی به مدّت ۲۳ سال ملازم و همراه سیّد مرتضی بود، تا آنکه پس از ارتحال سیّد مرتضی، زعامت پیروان مکتب اهل بیت را بر عهده گرفت و از همه جا به سوی وی می‌آمدند. بغداد از آن زمان تا وقتی که فتنه و آشوب و درگیری آنجا را فرا گرفت مرکز تشیّع بود.

شیخ طوسی نیز کتاب فقهی خود را در آغاز، همانند گذشتگان به صورت مختصر و با استفاده از متن روایات و بدون تفریعات گسترده نوشت که از جمله کتاب «نهایه» بود.

با ناامن شدن بغداد و تهدید شیخ طوسی، آن فقیه بزرگ در سال ۴۴۸ هجری به نجف اشرف هجرت کرد و حوزهٔ علمیّه آنجا را تأسیس نمود. «۲»

شیخ طوسی با مهارت در علوم مختلف اسلامی از جمله تفسیر، رجال، اصول و فقه، تحوّل تازه‌ای را در فقه اسلامی ایجاد کرد. «۳» در عصر وی، کتب فقهی از شیوهٔ مرسوم که به صورت تدوین نصوص بود، تغییر یافت و فروعات تازه‌ای بر آن افزوده شد. در همهٔ این فروعات به طور کامل از استدلال به روایات و قواعد اصول عقلی استفاده گردید.

---

(۱). موسوعهٔ الفقه الإسلامی، ج ۱، ص ۴۹.

(۲). ابن جوزی دربارهٔ حوادث این دوره می‌نویسد: در سال ۴۴۸ در مساجد بغداد، در اذانها به جای «حیّ علی خیر العمل» جمله «الصلاهٔ خیر من النوم» گفته می‌شد. و آنچه که بالای درب خانه‌ها نوشته شده بود «محمّد و علی خیر البشر» کنده شد. دستور قتل أبو عبد اللّه بن جلّاب، رئیس پارچه‌فروشان در «باب الطاق» بغداد، صادر شد؛ زیرا وی در رفض غلوّ می‌کرد. او را کشته و جلوی مغازه‌اش به دار آویختند. أبو جعفر طوسی از بغداد فرار کرد و خانه‌اش ویران شد. (المنتظم، ج ۱۶، ص ۸- ۷).

ابن اثیر نیز می‌نویسد: در سال ۴۴۹، خانهٔ أبو جعفر طوسی فقیه امامیّه در کرخ غارت شد و هرچه در آن بود مورد دستبرد قرار گرفت و خودش نیز به نجف رفت (کامل ابن اثیر، ج ۹، ص ۶۳۸- ۶۳۷).

(۳). ر. ك: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۲۴۹- ۲۱۶؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۶۷- ۱۵۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۱۱

شروع این تحوّل، از ناحیهٔ شیخ طوسی و با نوشتن کتاب مبسوط آغاز شد. وی در مقدّمهٔ کتاب مبسوط آورده است که: «پیوسته مخالفان، ما را تحقیر کرده و می‌گویند: آنها فروعات و مسائل اندکی در فقه دارند و ادّعا می‌کنند کسانی که به قیاس و اجتهاد (به معنای خاص نزد اهل سنّت) عمل نمی‌کنند، نمی‌توانند تکثیر مسائل نمایند و بر اساس اصول کلیّه، تفریع فروع کنند».

سپس می‌افزاید: «من از گذشته به انجام این کار علاقه‌مند بودم، ولی کم رغبتی طایفه امامیّه، مرا از انجام آن منصرف می‌ساخت، زیرا امامیّه اخبار فراوانی در اختیار داشتند و در مسائل، از الفاظ صریح و روایات بهره می‌بردند، به گونه‌ای که اگر کسی آن الفاظ را تغییر می‌داد و از لفظ دیگری به جز روایت، برای رساندن مقصود خویش بهره می‌گرفت، تعجب می‌کردند. از این رو، نخست من کتاب «نهایه» را به همان شیوه مرسوم نوشتم، تا از نوشتن کتاب مبسوط (به شیوه تازه) شگفت زده نشوند». «۱»

این کلمات شیخ در «مبسوط» به خوبی نشان می‌دهد که وی برای انتقال از دورهٔ دوم فقه، به دورهٔ سوم، کار بزرگی انجام داد و تحوّل عظیمی به وجود آورد.

ویژگی‌های این دوره:

۱. نگارش جدید مسائل فقهی. مرحوم شیخ طوسی، سنّت گذشتگان را در تدوین کتب فقهی کنار گذاشت و با استفاده از قواعد و اصول کلی به تفریع فروعات پرداخت و از تقیید به متن روایت (نه محتوای آن) در تدوین مسائل فقهی خارج شد و فصل تازه‌ای را در تدوین کتب فقهی امامیّه باز کرد.

۲. توجّه به مسألهٔ فقه مقارن به صورت گسترده‌تر. هر چند پیش از شیخ طوسی کتابهایی در فقه مقارن نوشته شده بود، ولی وی با نوشتن کتاب «خلاف» به طور گسترده تری وارد این عرصه شد و مسائل مورد اختلاف مذهب امامیّه و مذاهب اهل سنّت را مورد توجّه قرار داد.

۳. ورود «اجماع» به ادلّه فقه. تا زمان سیّد مرتضی، امامیّه در مسائل فقهی به اجماع استدلال نمی‌کرد و تنها اهل سنّت از آن بهره می‌گرفت؛ ولی از زمان سیّد مرتضی و مخصوصاً از عصر شیخ طوسی، نزد امامیّه به عنوان یکی از ادلّهٔ مورد پذیرش قرار گرفت، هر چند حجیّت آن را از راه «لطف» و مانند آن می‌دانستند.

۴. ورود گستردهٔ «علم اصول فقه» به عرصهٔ فقه.

شیخ طوسی با نوشتن کتاب ارزشمند و مهم خود به نام عدّهٔ الاصول عرصه جدیدی را در علم اصول گشود. این کتاب سالها به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علمیّه امامیّه مورد استفاده قرار گرفت.

مرحوم سیّد مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲) دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: «این کتاب بهترین کتابی است که در علم اصول نوشته شده است». «۲»

از ثمرات مهم این اثر، اثبات حجیّت خبر واحد

(۱). مقدّمهٔ مبسوط.

(۲). فوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۲۳۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۱۲

است؛ زیرا پیش از شیخ طوسی، ادعای اتّفاق می‌شد که جز به خبر قطعی نمی‌شود عمل کرد؛ ولی شیخ طوسی نخستین کسی است که اثبات کرد، اخبار آحاد- اگر راویانش افراد موثّقی باشند- حجیّت دارد و ادعا کرد که عمل اصحاب به روایات همین گونه بوده است.

۵. فراهم شدن دیگر عناصر لازم برای استنباط احکام. شیخ طوسی افزون بر تدوین کتابی در علم اصول، با تدوین کتابهای رجالی و موسوعات حدیثی، خدمت بزرگی به فقها در مسیر استنباط احکام کرد. «۱»

دورهٔ چهارم: عصر رکود و تقلید

اشاره

این دوره از نیمهٔ قرن پنجم آغاز و تا پایان قرن ششم ادامه می‌یابد. به سبب عظمت علمی شیخ طوسی، ابّهتی از وی در میان فقهای امامیّه به وجود آمد؛ به گونه‌ای که تا سالها فقیه مستقلی که بتواند بر خلاف نظرات شیخ فتوا دهد، یافت نشد. قداست علمی او سبب شد تا بیش از صد سال کمتر کسی جرأت مخالفت با نظراتش را داشته باشد. فقهایی که پس از وی کتابی می‌نوشتند، مرجع علمی آنها کتابهای شیخ بود و همان را به بیانی دیگر نقل می‌کردند؛ به این سبب این عصر، دورهٔ تقلید از افکار شیخ و رکود در فقاهت و اجتهاد نام گرفت.

برخی از نویسندگان معتقدند، سبب دیگر رکود در این دوره، وجود جوّ عظیم تبلیغاتی علیه شیعیان و قتل و غارت آنان بود؛ این یورشها از زمان شیخ طوسی شروع شد و بغداد از سلطه آل بویه خارج گردید و «طغرل بک» که حاکمی سنّی مذهب و متعصّب بود، بر آن دیار تسلّط یافت؛ وی به قتل و غارت شیعیان پرداخت و حتّی کتابخانهٔ شیخ طوسی را نیز به آتش کشید.

در سال ۵۷۹ هجری نیز صلاح الدین ایّوبی در حلب بر شیعیان شمشیر کشید و آنها را وادار به پذیرفتن مذهب اهل سنّت و عقیدهٔ اشاعره کرد و اعلام نمود: جز مقلّدان مذاهب اربعه، کسی حق خطابه و تدریس ندارد. وی در مصر نیز با شیعیان به همین شیوه عمل کرد.

طبیعی است که در چنین جوّ رعب و وحشت و ناامنی، فرصت و نشاط علمی و نوآوریهای فقهی از عالمان گرفته شود. «۲»

ولی در این دوره نیز جمعی از فقها- هر چند اندک- مشعل فروزان فقه اهل بیت علیهم السلام را روشن نگاه داشتند.

برخی از فقهای این دوره:

این دوره شاهد فقهای ارزشمندی نیز بوده که

(۱). کتابهای رجال، فهرست و اختیار معرفهٔ الرجال را در ارتباط با رجال و عالمان و راویان شیعه تدوین کرد و دو موسوعهٔ حدیثی وی نیز تهذیب و استبصار نام دارد.

(۲). موسوعة طبقات الفقهاء، مقدّمهٔ جزء دوم، ص ۳۰۰– ۲۹۹ (با تلخیص).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۱۳

برخی از آنان عبارتند از:

۱. قاضی ابن برّاج طرابلسی (م ۴۸۱)؛ مؤلّف کتاب مهذّب. «۱»

۲. أبو علی طوسی، فرزند شیخ طوسی (م حدود ۵۱۵). «۲»

۳. فضل بن حسن بن فضل طبرسی (م ۵۴۸) نویسندهٔ تفسیر ارزشمند مجمع البیان. وی آرای فقهی خویش را ذیل آیات الاحکام در همان کتاب تفسیر خود آورده است. «۳»

۴. أبو جعفر محمّد بن علی طوسی معروف به «ابن حمزه» (م حدود ۵۵۰) کتاب فقهی او الوسیلة الی نیل الفضیلة نام دارد. «۴»

۵. قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) مؤلّف کتاب فقه القرآن. «۵»

۶. أبو المکارم حمزهٔ بن علی بن أبو المحاسن، معروف به «ابن زهره» (م ۵۸۵) کتاب معروف او در فقه و اصول، غنیهٔ النزوع نام دارد. «۶»

ویژگی‌های این دوره:

۱. رکود علمی در فقه و تقلید از آثار شیخ طوسی. بر همین اساس و به تبع شیخ طوسی در این دوره به علم اصول توجّه ویژه‌ای شد و از عنصر عقل در استدلالات، بهره بیشتری گرفته شد و ابن زهره، بخشی از کتاب غنیه را به علم اصول اختصاص داد.
وی در عرصه‌های مختلف به طور روشن بر عقل اعتماد کرد. همچنین سدید الدّین حمصی (م ۵۸۸) نیز کتابی به نام المصادر فی اصول الفقه نوشت.
۲. توجّه به فقه القرآن. قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) در همین زمینه کتابی با نام فقه القرآن نوشت و شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان به این مسأله توجّه خاصّی کرد. «۷»

دورهٔ پنجم: عصر تجدید حیات فقهی اهل بیت علیهم السلام

اشاره

پس از آنکه سالها افکار شیخ طوسی بر فقه شیعه سایه افکنده بود و به سبب نفوذ فوق العادهٔ علمی شیخ، کسی با وی مخالفت نمی‌کرد، در اواخر قرن ششم راه نقد افکار وی گشوده شد و نشاط فقاهت و اجتهاد بار دیگر به جمع فقها بازگشت. این حرکت تا قرن یازدهم (عصر سیطرهٔ اخباریون) ادامه یافت.

---

(۱). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۱۴۹؛ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۰۶– ۲۰۲؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۸، ص ۱۸.

(۲). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۷۶؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۵، ص ۲۴۶– ۲۴۴.

(۳). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۱۷– ۲۱۶؛ روضات الجنّات، ج ۵، ص ۳۶۵– ۳۵۷؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۸، ص ۴۰۰– ۳۹۸؛ مقدّمهٔ تفسیر مجمع البیان.

(۴). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۲۷۴– ۲۶۲؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۲، ص ۲۶۴– ۲۶۳.

(۵). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۱۲۷– ۱۲۵؛ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۹– ۵؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۷، ص ۲۴۱– ۲۳۹.

(۶). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۱۰۶- ۱۰۵؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۳۷۷- ۳۷۴؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۶، ص ۲۵۰- ۲۴۹.

(۷). موسوعهٔ طبقات الفقهاء، مقدّمهٔ جزء دوم، ص ۳۰۳- ۳۰۲ (با اندکی تصرّف و تلخیص).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۱۴

هر چند عالمانی چون سدید الدّین محمود بن علی حمصـی رازی (م ۵۸۳) و ابن زهرهٔ حلبی (م ۵۸۵)، کم و بیش به نقد افکار شیخ پرداختند؛ ولی پرچمدار این نهضت که به طور گسترده وارد این عرصه شد، محمّد بن ادریس حلّی (م ۵۹۸) است. «۱»

ابن ادریس با نقد افکار علمی شیخ طوسی خدمت بزرگی را به اجتهاد و فقاهت کرد و در عمل، انفتاح باب اجتهاد را تداوم بخشید.

ابن ادریس به صراحت در سرائر می‌گوید: «من جز از دلیل روشن و برهان آشکار، از کسی تقلید نمی‌کنم». «۲»

او طریق صـحیح در اجتهاد و فقاهت را چنین بیان می‌کند که: «طریق صـحیح نزد من عمل به کتاب خدا، یا سنّت رسول خداست که به طور متواتر رسیده باشد، یا اجماع است. و اگر این سه راه نبود، آنچه را که محقّقان می‌توانند در مسائل شرعی بدان اعتماد کنند، تمسّک به دلیل عقل قطعی است؛ زیرا در این صورت مسائل شرعی بر اساس دلیل عقلی بقا یافته و به دلیل عقل موکول شده است». «۳»

ابن ادریس- بر خلاف شیخ طوسی- به اخبار آحاد اعتماد نداشت. «۴»

به هر حال، حرکت رو به رشد اجتهاد و فقاهت، به وسیلهٔ جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به «محقّق حلّی» (م ۶۷۶) ادامه یافت و از بالندگی و فروزندگی فوق العاده‌ای برخوردار شد. «۵»

هرگاه به طور مطلق «محقّق» گفته شود، وی مقصود است و در فضل و دانش او همین بس که کتاب شرایع الاسلام از زمان تألیف تا قریب به زمان ما، کتاب درسی حوزه‌های علمیّهٔ امامیّه بوده و شرح فراوانی بر آن نوشته شده است. «۶»

از کتابهای دیگر وی می‌توان به معتبر و مختصر النافع اشاره کرد.

محقّق حلّی به تهـذیب آرای شـیخ پرداخت و آنهـا را در چهـارچوب روشـنی عرضه کرد و بـا اسـتفاده از اعتراضـات و انتقادات ابن ادریس به دفاع از مکتب شیخ طوسی پرداخت. «۷»

از مهمترین اقـدامات محقّق ترتیب فقه و تهـذیب ابواب آن بود. وی در تقسـیم فقه، ابتکاری به خرج داد و فقه را به: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرد. «۸»

***

---

(۱). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۳ و روضات الجنّات، ج ۶، ص ۲۹۰- ۲۷۴.

(۲). سرائر، ج ۱، ص ۵۱.

(۳). همان مدرک، ص ۴۶.

(۴). همان مدرک، ص ۵۱.

(۵). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۹؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۱۹۱- ۱۸۲؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۴، ص ۹۳- ۸۹.

(۶). گفته شده که بیش از یکصد شـرح بر این کتاب نوشـته شده است. (موسوعهٔ الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت، ج ۱، ص ۵۸)

(۷). جامع المقاصد، ج ۱، مقدّمهٔ تحقیق، ص ۲۰.

(۸). پیش از این، چنین ترتیبی در تنظیم ابواب فقه به گونه‌ای کامل مراعات نمی‌شـد. مثلًا شـیخ طوسـی در مبسوط کتاب ارث را (با نام کتاب الفرائض و المواریث) در کنار کتاب وصایا و نکاح آورده است، با آنکه وصایا و نکاح از قسم عقود و ارث از قسم احکام

است. موارد دیگری نیز در کتاب دیده می‌شود که نحوهٔ تنظیم آن، با چینش محقّق حلّی در ابواب فقه تفاوت دارد.

جمعی از فقهای دورهٔ پنجم:

این دوره شاهد وجود فقهای برجسته و ارزشمندی در تاریخ فقاهت امامیّه است که به فقه رشد و بالندگی خاصی بخشیدند. افزون بر ابن ادریس و محقّق حلّی که از آنها نام برده شد برخی دیگر از فقهای برجسته این دوره عبارتند از:

۱. احمد بن موسی بن جعفر بن طاووس، (م ۶۷۳).

وی در زمینهٔ فقه، دورهٔ شش جلدی بشری المحقّقین و دورهٔ چهارجلدی الملاذ را تدوین کرد «۱» ولی متأسّفانه امروز هیچ یک از این دو در اختیار ما نیست.

۲. أبو منصور جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی معروف به علّامهٔ حلّی (م ۷۲۶).

هنگامی که در فقه امامیّه «علّامه» به طور مطلق گفته شود، مقصود علّامهٔ حلّی است. «۲» او بر شیوهٔ استادش محقّق حلّی در فقه تأکید ورزید، ولی از خود نیز ابتکاراتی نشان داد. علّامهٔ حلّی به فقه به ویژه معاملات، توسعه بخشید و بیش از گذشتگان به قواعد اصولی استناد جست. از کتاب‌های مهم او، منتهی المطلب، مختلف الشیعهٔ، تذکرهٔ الفقهاء و قواعد الاحکام است.

۳. فخر المحقّقین محمّد بن حسن حلّی (م ۷۷۱). وی فرزند علّامهٔ حلّی و مؤلّف کتاب ایضاح الفوائد شرح کتاب قواعدِ پدر بزرگوارش علّامهٔ حلّی است. «۳»

۴. محمّد بن مکّی عاملی، معروف به شهید اوّل (شهید در ۷۸۶). او نیز از پیروان مکتب علّامهٔ حلّی به شمار می‌رود؛ و خود نیز عالمی محقّق و متبحّر در فقه اسلامی بود.

کتاب معروف اللّمعهٔ الدّمشقیهٔ که متن کاملی از دوره فقه به شمار می‌رود، قرنهاست که با شرح شهید ثانی به نام الروضهٔ البهیهٔ فی شرح اللّمعهٔ الدّمشقیهٔ کتاب درسی حوزه‌های علمیّهٔ امامیّه است. برخی دیگر از کتاب‌های معروف فقهی وی الذکری، الدروس فی فقه الامامیهٔ و البیان نام دارد. «۴»

۵. جمال الدین مقداد بن عبد اللّه سیوری حلّی، معروف به «فاضل مقداد» (م ۸۲۶).

وی از فقهای بزرگ اهل بیت علیهم السلام و جامع معقول و منقول و محدّث و متکلّم بود. مهم‌ترین کتاب وی در فقه التنقیح الرائع نام دارد که شرح مختصر النافع محقّق حلّی است و کتاب کنز العرفان. «۵»

۶. احمد بن محمّد بن فهد حلّی، معروف به «ابن فهد حلّی» (م ۸۴۱).

شیخ حرّ عاملی از وی با عنوان فاضل، دانشمند، موثّق، زاهد، عابد، پرهیزکار و دارای جلالت قدر یاد کرده است. مهمترین کتاب فقهی او المهذّب البارع نام

---

(۱). رجال ابن داود، شرح حال شماره ۱۴۰.

(۲). رجوع کنید به: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۸۶- ۲۶۹؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۵، ص ۴۰۸- ۳۹۶.

(۳). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۳۳۹- ۳۳۰؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۵۹.

(۴). ر. ک: امل الآمل، ج ۱، ص ۱۸۳- ۱۸۱؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۱- ۳؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۶۴- ۵۹.

(۵). ر. ک: ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۱۶؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۱۳۴.

دارد که شرح مختصر النافع محقّق حلّی است. «۱»

۷. علی بن الحسین عاملی کرکی (م ۹۴۰).

وی به نـام «محقّق ثـانی» و «محقّق کرکی» معروف است. او دارای کتابهای فراوانی است که مهمترین کتاب فقهی او که بسیار مورد توجّه فقهاست جامع المقاصد فی شرح القواعد نام دارد. «۲»

۸- زین الدّین بن علی بن احمد عاملی، معروف به شهید ثانی (شهید در ۹۶۶).

وی از بزرگان فقهای شیعه و معروف در علم و فضل و زهد و عبادت و تحقیق و جلالت قدر است؛ آن عالم بزرگ کتابهای فراوانی نوشته است که مشهورترین آنها در فقه مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام و الروضهٔ البهیهٔ فی شرح اللّمعهٔ الدّمشقیهٔ و روض الجنان است که شرح ارشاد الأذهان علّامهٔ حلّی است. «۳»

۹. احمد بن محمّد اردبیلی (م ۹۹۳).

وی از سویی به جهت تحقیق و دقت علمی به «محقّق اردبیلی» و از سوی دیگر به سبب تقوا و قدس و زهد فراوانش به «مقدّس اردبیلی» شهرت یافت. از او دو اثر ارزشمند در فقه به یادگار مانده است که یکی از آنها مجمع الفائدهٔ و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان است که شرح کتاب ارشاد الاذهان علّامهٔ حلّی است و مشتمل بر دورهٔ کامل فقهی همراه با دقّت و تحقیق است و دیگری «زبدهٔ البیان فی احکام القرآن» است که در آن به بررسی آیات الاحکام پرداخته است. «۴»

۱۰. محمّد بن علی بن حسین موسوی عاملی، معروف به صاحب مدارک (م ۱۰۰۹).

وی عالمی ارزشمند، محقّقی دقیق و جامع علوم مختلف بود. مهمترین کتاب فقهی وی مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام نام دارد. «۵» «صاحب مدارک» و «صاحب معالم» (شیخ حسن بن زین الدّین (م ۱۰۱۱) از پیروان مکتب محقّق اردبیلی به شمار می‌روند. این دو تن نیز همچون محقّق اردبیلی در تمسّک و استدلال به روایات، سخت‌گیر بودند و سند روایتی را می‌پذیرفتند که عدالت راوی آن، با دو شاهد عادل تأیید شده باشد و شهادت یک عادل و یا متخصّص رجالی را در عدالت او کافی نمی‌دانستند. «۶»

۱۱. محمّد باقر بن محمّد مؤمن سبزواری (م ۱۰۹۰).

وی مؤلّف کتاب کفایهٔ الاحکام و ذخیرهٔ المعاد است و شیوهٔ اجتهادی و فقاهتی او نیز متأثّر از محقّق اردبیلی است. «۷»

---

(۱). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۹؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۷۵- ۷۱؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۳، ص ۱۴۸- ۱۴۷.

(۲). ر. ک: امل الآمل، ج ۱، ص ۱۲۲- ۱۲۱؛ روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۷۵- ۳۶۰؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۸، ص ۲۱۲- ۲۰۸.

(۳). ر. ک: امل الآمل، ج ۱، ص ۹۱- ۸۵؛ روضات الجنّات، ج ۳، ص ۳۸۷- ۳۵۲؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۷، ص ۱۵۸- ۱۴۳.

(۴). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۳؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۸۵- ۷۹؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۳، ص ۸۲- ۸۰.

(۵). ر. ک: امل الآمل، ج ۱، ص ۱۶۸- ۱۶۷؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۵۵- ۴۵؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۷- ۶.

(۶). موسوعهٔ الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۶۱.

(۷). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۵۰؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۷۷- ۶۸؛ الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۶۰- ۱۵۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۱۷

ویژگی‌های دورهٔ پنجم:

۱. شکسته شدن عصر تقلید از گذشتگان به طور کامل.

۲. تـألیف فراوان متون فقهی. در این دوره فقهـا آثـار مانـدگاری در متون فقهی از خویش به یادگـار گذاشـتند که از مهمـترین آنها می‌توان به شرایع و قواعد و لمعه اشاره کرد.

۳. تألیف دوره‌های مفصّل فقه در مجلدات فراوان.

۴. اهتمام به اصول فقه به شکل تازه میان فقها.

از کتابهای مهم اصولی در این عصر می‌توان به معارج الاصول محقق حلّی و نهایهٔ الوصول الی علم الاصول علّامهٔ حلّی اشاره کرد.

۵. ابتکار تازه در ترتیب و تقسیم ابواب فقهی.

این کار را محقّق حلّی صورت داد و فقه به چهار قسم عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم شد.

۶. تدوین کتب رجال تازه، به صورت دقیق‌تر.

از این کتابها می‌توان به رجال علّامهٔ حلّی و رجال ابن داوود (م ۷۴۷) اشاره کرد.

۷. تدوین آیات الاحکام.

نخستین بار به طور مستقل و مشروح، این کتاب را فاضل مقداد، با نام کنز العرفان تدوین کرد، پس از آن مرحوم محقّق اردبیلی نیز کتـاب زبـدهٔ البیـان را در همین ارتبـاط نوشت. مقصود از «آیـات الاحکـام» بررسـی آیاتی از قرآن کریم است که از آنها حکمی از احکام فقهی استفاده می‌شود.

۸. تدوین کتبی در قواعد فقهیه. «۱»

شهیـد اوّل کتابی با نام القواعـد و الفوائـد و ابن فهـد حلّی کتاب نضـد القواعد الفقهیّه و شـهید ثانی کتاب فوائد القواعد را در همین زمینه تألیف کردند. «۲»

۹. توجّه به تدوین فقه حکومتی.

بـا تشـکیل حکومت صـفوی در ایران در ابتـدای قرن دهم و رسـمیت یـافتن شیعه، تحوّل دیگری در فقه ایجـاد شـد؛ زیرا بـا دعوت پادشاهان صـفوی از علما برای نظارت بر مسائل حکومت، فقه حکومتی شکل عملی به خود گرفت. مرحوم «محقّق کرکی» (م ۹۴۰) از کسانی بود که در این زمینه گامهای مهمّی را برداشت و بحثهایی مانند ولایت فقیه و حدود آن،

---

(۱). تفـاوت «قاعـدهٔ فقهی» بـا «مسألـهٔ فقهی» آن است که، مسألـهٔ فقهی، جزئی و در موارد خاص فقهی مورد اسـتفاده قرار می‌گیرد؛ ولی «قاعـدهٔ فقهی» در بسـیاری از ابـواب فقهی جریـان دارد. همچنین تفـاوت «قاعـدهٔ فقهی» بـا «قاعـدهٔ اصـولی» آن است که قاعـدهٔ اصولی، یا اساساً مشـتمل بر حکم شـرعی نیست، بلکه همانند بسـیاری از مسائل آن، در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شود و یا متضـمن حکم شـرعی عامّی است که در جمیع ابواب فقه جریان دارد و اختصاص به موضوع خاصی از فقه ندارد؛ مثل برائت شرعی در مورد فقـدان نص؛ به خلاف «قاعدهٔ فقهی» که اوّلًا در تمام موارد، حکمی است از احکام شـرعی و ثانیاً اگر چه عام است ولی در عین حـال، یـا اختصـاص به تعـدادی از ابواب فقه دارد، نه جمیع آن (مثـل قاعـدهٔ طهـارت و لاـ تعـاد) و یـا اختصـاص به موضوعات خارجیّه معیّنی دارد، اگر چه در همه ابواب فقه جریان داشته باشد، مثل دو قاعدهٔ «لا ضرر» و «لا حرج» که گر چه در غالب و یا کلّ ابواب فقه جاری است، ولی در عین حال، بر محور موضوعات خاصی دور می‌زند که همان موضوعات ضرری و حرجی باشد.

در نتیجه «قواعد فقهیه» برزخی میان مسائل فقهی و قواعد اصولی به حساب می‌آید؛ یعنی نه آن خصوصیّت و جزئیّت مسائل فقهی را دارد و نه آن شمول و گستردگی قواعد اصولی را (ر. ک: مقدمهٔ القواعد الفقهیّه تألیف آیهٔ اللّه مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۴- ۲۳).

(۲). ولی توجّه داشته باشید، کتاب‌هایی که در بالا آمده، دقیقاً مطابق تعریف «قواعد فقهی» تدوین نشده است.

بحث خراج، مقاسمه، نماز جمعه و مانند آن مورد توجّه ویژه فقها قرار گرفت.

در واقع از ابتدای قرن دهم، توجّه فقها از احکام و مسائل شخصی فراتر رفته و به فقه اجتماعی و حکومتی نیز معطوف گردید.

دورهٔ ششم: عصر پیدایش حرکت اخباری‌گری

اشاره

این دوره، از اوایل قرن یازدهم آغاز و تا اواخر قرن دوازدهم ادامه یافت.

پس از قرنها رشد و بالندگی فقه امامیّه و بهره‌گیری از قدرت عقل در استنباط و پیشرفت علم اصول و استفاده از آن در فقه، حرکت اخباری‌گری و نادیده انگاشتن عقل در طریق استنباط آغاز شد.

این حرکت در حالی شکل گرفت که نقش عقل در استنباط احکام شرعی توسط جمعی از محقّقان، از جمله محقّق حلّی بسیار برجسته شد و توسط پیروانش؛ صاحب مدارک، محقّق سبزواری و صاحب معالم ادامه یافت.

اخباری‌گری با تاخت‌وتاز به عقل و علوم عقلی آغاز شد و برای عقل هیچ وزن و جایگاهی را- نه در علوم عقلی و نه در علوم نقلی- قائل نبود و بر اجتهاد و تقلید نیز خط بطلان کشید و راه آن را خطا شمرد.

پرچمدار این حرکت محمّد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳) بود که افکارش را در کتاب الفوائد المدنیّه- که به هنگام اقامتش در مدینه آن را تدوین کرد- گردآوری نمود. «۱»

خلاصه افکار او چنین است:

۱. ظواهر کتاب اللّٰه حجیّتی ندارد، مگر آیاتی که توسط معصومین علیهم السلام تفسیر شده باشد.

۲. در مسائل اصولی، حکم عقل حجیّت ندارد و هیچ ملازمه‌ای میان حکم عقل و نقل نیست.

۳. اجماع مطلقا، چه اجماع محصّل یا منقول، فاقد حجیّت است.

۴. همهٔ روایات کتب اربعه، قطعی الصدور است، لذا فقیه نیازی به بررسی اسناد آنها ندارد.

۵. اگر در مورد موضوعی، مانند دخانیات حکمی از کتاب و سنّت وارد نشده باشد، در ارتباط با آن موضوع توقّف کرده و دربارهٔ آن حکمی صادر نمی‌کنیم؛ البتّه در مقام عمل به احتیاط روی می‌آوریم. «۲»

هر چند بنیانگذار مکتب اخباری را محمّد امین استرآبادی دانسته‌اند، ولی برخی معتقدند از سخنان وی برمی‌آید که او تحت تأثیر استادش میرزا محمّد

---

(۱). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۶؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۱۳۹- ۱۲۰؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۳۷. نوشته‌اند که در عصر استرآبادی اشاعره و اهل حدیث بر حوزه‌های علمیّهٔ حرمین شریفین سیطره داشتند و عقاید ظاهریون در حجاز رایج بود. آنان ظاهر روایات و احادیث را حجّت می‌دانستند و با اجتهاد و رأی و قیاس مخالف بودند. میرزا محمّد استرآبادی و شاگردش محمّد امین استرآبادی تحت تأثیر چنین جوّی قرار گرفتند و حرکت اخباری‌گری را در فرهنگ شیعه بنیان نهادند. (ر. ک: دائرهٔ المعارف الاسلامیهٔ الشیعیهٔ، ج ۲، ص ۲۲۶). در حالی که اجتهاد در نظر اهل سنّت و شیعه تفاوت بسیار دارد و اخباریّون همانند مخالفت اهل حدیث از اهل سنّت، با اجتهاد مخالفت کردند.

(۲). موسوعهٔ طبقات الفقهاء، مقدّمه، ج ۲، ص ۳۸۵.

استرآبادی (م ۱۰۲۸) بود. «۱»

محمّد امین استرآبادی که داماد استادش نیز بود، در کتاب دانش‌نامه شاهی «۲» می‌نویسد:

«وقتی که من علم حدیث را نزد میرزا محمّد استرآبادی آموختم، به من گفت: طریقهٔ اخباریون را احیا کن و شبهاتی را که در این روش وجود دارد، مرتفع ساز!»

علّت پیدایش تفکّر اخباری‌گری:

به نظر می‌رسد مهم‌ترین علّت پیدایش تفکّر اخباری‌گری، سخت‌گیری جمعی از فقها در امر حدیث و توجّه بیشتر به عقل و استدلالات عقلی بود.

به واقع گرایش شدید به اخبار را می‌توان عکس العمل شدید در برابر عقل‌گرایی مرحوم محقّق اردبیلی و شاگردان و پیروانش دانست.

در گذشته جمعی از فقها در استنباطات خویش فقط به کتاب و سنّت توجّه داشتند و از ورود عقل به مباحث فقهی- برای دوری جستن از عمل به قیاس و رأی- اجتناب می‌کردند، ولی برخی دیگر از فقها، مانند عمّانی و اسکافی، از استنباط عقلی در مسائل شرعی و فقهی بهره‌ها می‌گرفتند، تا اینکه شیخ مفید و شیخ طوسی با بهره‌گیری از هر دو مکتب، تعادلی میان آن دو روش برقرار ساختند و این خط و مسیر، سالها ادامه داشت، ولی در قرن دهم رویکرد تازه‌ای به عقل و سخت‌گیری در تمسّک به احادیث به وجود آمد که پرچمدار این نهضت محقّق اردبیلی بود.

پس از وی، صاحب مدارک، صاحب معالم و محقّق سبزواری نیز، همین تفکّر را تقویت کردند. در چنین فضایی استرآبادی که در حجاز و در محیط حدیثی اقامت گزیده بود، تفکّر حدیثی و اخباری بر وی سلطه افکند و با تصلّب در اخبار، به نفی عقل‌گرایی پرداخت؛ که نتیجهٔ آن مخالفت با شیوهٔ اصولیین و عقل‌گرایان و ایجاد شیوه‌ای علمی در اخبارگری شد. «۳»

برخی از فقهای اخباری:

فقها و دانشمندان اخباری که پس از محمّد امین استرآبادی آمده‌اند، در شدت و تعصّب متفاوت بوده‌اند. افکار و عقاید بسیاری از فقها و دانشمندان اخباری با مرحوم استرآبادی تفاوت داشت، در نهایت صاحب حدائق فقیهی اخباری ولی در حد اعتدال و انصاف و محقّقی متتبع بود و با همین اعتدال و انصافش، در واقع سبب به پایان رسیدن عصر اخباری‌گری شد.

به هر حال، مهمترین فقهای اخباری عبارتند از:

۱. ملا محمّد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰).

ملا محمّد تقی مجلسی (مجلسی اوّل) مردی

---

(۱). ر. ك: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۸۱.

(۲). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آیهٔ اللّه مرعشی در شهر قم موجود است. وی این کتاب را به زبان فارسی در مکّه مکرّمه نوشته است.

(۳). ر. ك: فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۴۰- ۳۹ (برای آگاهی از دیگر عللی که برای پیدایش حرکت اخباری‌گری گفته شد، ر. ك: موسوعهٔ طبقات الفقهاء، مقدّمه، جزء ۲، ص ۳۹۱- ۳۸۶).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۰

محقّق، عالم، زاهد، عابد و فقیهی متکلّم بود. از کتابهای معروف او روضة المتقین، از بهترین شرح‌ها بر کتاب من لا یحضره الفقیه است که نشانگر مهارت و تخصّص او در ادبیات، رجال، فقه و حدیث است. «۱»

۲. ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱).

وی عارفی حکیم و محدّثی فقیه بود، احادیث کتب اربعه را در کتاب ارزشمند «الوافی» جمع‌آوری کرد و در فقه نیز کتابی به نام مفاتیح الشرایع ترتیب داد. «۲»

۳. محمّد بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴).

عالم متبحّر و محدّث جلیل القدر، مرحوم حرّ عاملی، صاحب کتاب نفیس وسائل الشیعة است که احادیث کتب اربعه و دیگر کتب مهم شیعه را به شیوه‌ای نو، جمع‌آوری کرده است. «۳»

۴. علّامه محمّد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰).

علّامهٔ مجلسی در علم و دانش و زهد و تقوا و جامعیّت، برتر از آن است که نیاز به معرفی داشته باشد. از افتخارات او همین بس که دائرة المعارف وسیعی را به نام بحار الانوار برای امامیّه تألیف کرد که پیش از آن چنین کاری انجام نشده بود. کتاب مرآة العقول که شرح کتاب کافی است، از دیگر تألیفات ارزشمند اوست.

وی کتب فراوانی نوشت و نخستین کسی است که به طور گسترده کتابهایی را به زبان فارسی و در معارف دینی مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام تدوین کرد. «۴»

۵. شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶).

محدّث کبیر و فقیه ماهر، شیخ یوسف بحرانی از کسانی است که هم به فقه و هم به حدیث احاطه کامل داشت. وی کتابهای فراوانی را تألیف کرد، که مشهورترین آنها «الحدائق الناضرة» است و در ۲۵ جلد انتشار یافته است. این کتاب، یک دوره فقه استدلالی، همراه با نقل اقوال و نصوص در هر مسأله است. «۵»

هر چند شیخ یوسف بحرانی را اخباری می‌دانند، ولی او با میانه روی و دست کشیدن از بسیاری از مبانی اخباریها، حرکت آنها را متوقّف کرد. «۶»

در عصر اخباری‌گری نیز که پرچمش را امین استرآبادی برافراشت و تا حدود یک و نیم قرن در اهتزاز بود و با ظهور علّامه وحید بهبهانی ارکان آن در هم ریخت، دانشمندان و مجتهدانی بودند که در برابر موج اخباری‌گری سر خم نکردند و راه و رسم اجتهاد را ادامه دادند، هر چند تعدادشان اندک بود.

---

(۱). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۵۲؛ اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۹۳- ۱۹۲.

(۲). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۱۰۳- ۷۹؛ اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۶.

(۳). ر. ک: امل الآمل، ج ۱، ص ۱۴۵- ۱۴۱؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۰۵- ۹۶؛ اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۷۱- ۱۶۷.

(۴). ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۸؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۹۳- ۷۸؛ اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۴- ۱۸۲؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۲، ص ۱۶۵- ۱۰۵.

(۵). ر. ک: روضات الجنات، ج ۸، ص ۲۰۸- ۲۰۳؛ اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱، مقدّمهٔ تحقیق جامعهٔ مدرّسین.

(۶). برای آگاهی از اعتدال و میانه روی، بلکه عدول شیخ یوسف بحرانی از بسیاری از مبانی اخباریون، به مقدّمهٔ کتابش الحدائق

الناضرة مخصوصاً مقدّمهٔ دوازدهم مراجعه شود.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۱

برخی از بزرگان این دوره، عبارتند از:

۱. سلطان العلماء (م ۱۰۶۴)؛ نویسندهٔ تعلیقه بر معالم الاصول و زبدهٔ شیخ بهایی. «۱»

۲. فاضل تونی (م ۱۰۷۱)؛ نویسندهٔ کتاب الوافیهٔ در اصول فقه. «۲»

۳. جمال الدین خوانساری (م ۱۱۲۵)؛ از آثار او می‌توان به تعلیقاتی بر شرح لمعه اشاره کرد. «۳»

۴. فاضل هندی (م ۱۱۳۷).

کتاب معروفش در فقه کشف اللثام نام دارد که شرح قواعد علّامهٔ حلّی است. این کتاب مورد اعتماد فراوان صاحب جواهر بود که گفته شده، اگر این کتاب نزد صاحب جواهر حاضر نبود، وی چیزی را از جواهر نمی‌نوشت. «۴»

ویژگی‌های دورهٔ ششم:

اشاره

حرکت اخباری‌گری که سبب فرو خفتن نشاط اجتهاد و گرایش به اخبار و احادیث گردید، برای خود آثار متفاوت منفی و مثبتی به جای گذاشت.

الف) آثار منفی حرکت اخبارگری

۱. تفرقه و تشتت فقها. جنبش اخباریون و پدید آمدن جوّ اخباری‌گری در فقه امامیّه، سبب انتقاد شدید علمای اخباری به مجتهدان اصولی شد.

عالمان اخباری معتقد بودند که علمای اصولی از خود چیزی ندارند و سر سفره دیگران نشسته‌اند و از آن سو نیز اصولیین، اخباریون را متهم به جمود و رکود می‌کردند و همین موجب تفرقه و تشتّت میان فقهای امامیّه گردید.

۲. کثرت مجادلات فقهی. حرکت اخباریون، با ظهور برخی از مسائل، زمینه مناظره و درگیری را ایجاد کرد. مثلًا استفاده از دخانیات که پیش از آن سابقه نداشت، موضوع جدال و درگیری میان اخباریها و اصولیین گردید. تا آنجا که مسألهٔ تحریم «شرب تتن» (استعمال دخانیات) شعاری برای اخباریون گردید، همان گونه که جوازش، شعار اصولیین شد.

۳. مخالفت با ادلّهٔ عقلی در عرصهٔ استنباط مسائل فقهی.

۴. بی‌توجهی به علم اصول.

با توجّه به اینکه تنها مرجع استنباط نزد اخباریون کتاب و سنّت بود و عقل و اصول عقلی نزد آنان هیچ اعتباری نداشت، لذا اصول فقه مورد بی‌اعتنایی آنها قرار گرفت و در این دوران کتاب مستقلی- جز کتاب وافیه فاضل تونی- در علم اصول نوشته نشد. و بیشتر تألیفات بر محور زبدهٔ الاصول شیخ بهایی دور می‌زد، که بر آن شرح و تعلیقه‌ها نوشته شد. «۵»

---

(۱). روضات الجنّات، ج ۲، ص ۳۲۶، همچنین ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۹۲؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۶، ص ۱۶۶- ۱۶۴.

(۲). امل الآمل، ج ۲، ص ۱۶۳، همچنین ر. ک: روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۴۶- ۲۴۴؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۸، ص ۷۰.
(۳). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۱۵- ۲۱۴؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۲۳۱.
(۴). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۱۱۸- ۱۱۱؛ کشف اللثام، ج ۱، مقدمه تحقیق جامعهٔ مدرّسین.
(۵). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۳، ص ۲۲۴- ۲۲۲.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۲

ب) آثار مثبت حرکت اخباری‌گری

۱. تألیف جوامع روایی

پس از تدوین کتب اربعه که تنها مرجع روایی نزد فقها شمرده می‌شد، موسوعه حدیثی دیگری تألیف نگردید. اخباریون که اهتمام فراوانی به اخبار و احادیث داشتند، در چنان دوره‌ای به تدوین جوامع حدیثی اقدام کردند. از جمله تألیفات این دوره عبارت است از: وسائل الشیعهٔ، وافی و بحار الأنوار.

۲. تدوین تفاسیر روایی

از این نوع تفسیر در این دوره، می‌توان به تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن تألیف سیّد هاشم بحرانی (م ۱۱۰۷) و تفسیر نور الثقلین تألیف شیخ عبد علی عروسی حویزی (از علمای قرن یازدهم) اشاره کرد.

دورهٔ هفتم: عصر تجدید حیات اجتهاد در عرصهٔ فقاهت

اشاره

این دوره، از اواخر قرن دوازدهم آغاز شده و تا سال ۱۲۶۰ ادامه می‌یابد.
هر چند در عصر رواج اخباری گری، جمعی از علمای اصولی نیز به تلاش خویش ادامه می‌دادند، ولی تفکّر اخباری به گونه‌ای سیطره داشت، که اجازهٔ نفوذ و رشد افکار مجتهدان اصولی را نمی‌داد.
در اواخر سلطهٔ اخباریون، که دانشمندان آنان راه اعتدال را در پیش گرفته بودند، عالم محقّق و دانشمند ژرف‌اندیش، علّامه وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶) در برابر تفکّر اخباری گری برخاست. وی از نجف اشرف به کربلا آمد که مرکز اخباریون بود و زعامت آنان را مرحوم شیخ یوسف بحرانی نویسنده کتاب الحدائق الناضرهٔ بر عهده داشت.
محقّق بهبهانی، مبانی اخباریون را نقد کرد و به تقویت مبانی مجتهدان اصولی پرداخت. سرزمین عراق- مخصوصاً کربلا و نجف- که مرکز اخباریون بود، با نهضت فکری و علمی محقّق بهبهانی از وجود چنین افرادی خالی شد. اجمالی از مهم‌ترین پاسخهای دقیق و علمی علّامهٔ بهبهانی به مبانی اخباریون چنین بود:
۱. اخباریان معتقد بودند که عمل به ظواهر قرآن تفسیر به رأی است (مگر آیاتی که توسط معصومین تفسیر شده باشد) و از این رو، مشمول روایات ناهیه از تفسیر به رأی می‌شود.
محقّق بهبهانی پاسخ داد که تمسّک به ظواهر قرآن، پس از فحص از مخصّص، مقیّد، ناسخ و مانند آن که از معصومان وارد شده باشد در حقیقت عمل به قرآن است و از قسم تدبّر در قرآن به شمار می‌آید و این مسأله با تفسیر به رأی تفاوت فراوانی دارد. زیرا

ظواهر الفاظ در عرف متشرّعه حجّت است.

۲. اخباریون فقط کتاب و سنّت را در استنباط احکام حجّت می‌دانستند و معتقد بودند که عقل هیچ نقشی در استنباط احکام شرعی ندارد؛ زیرا در روایات آمده است که نمی‌شود دین خدا را با عقول بشری فهمید.

محقّق بهبهانی در این زمینه، رساله‌ای در حسن و قبح عقلی نوشت و در آن حجیّت عقل را در

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۳

مستقلّات عقلی به اثبات رسانید و روشن ساخت که آن گونه روایات در واقع اشاره به احکام ظنّی عقل از راههایی چون: قیاس و استحسان و ... دارد. وگرنه در احکام قطعی عقل که هیچ فطرت درستی در حجیّت آن شک ندارد، حکم عقل حجّت است، مانند «قبح عقاب بلا- بیان» و یا «اشتغال یقینی نیاز به فراغ و برائت یقینی دارد» و نظیر آن و در روایات معصومین بر حجیّت عقل تأکید شده است.

۳. اخباریها اجماع را در مسیر استنباط احکام حجّت نمی‌دانستند و معتقد بودند اجماع در میان عالمان اهل سنّت، دلیل شمرده می‌شود، نه در اعتقاد عالمان امامیّه. محقّق بهبهانی روشن ساخت که «اجماع» میان ما و عالمان اهل سنّت اشتراک لفظی دارد وگرنه اجماعی که ما معتقد به حجیّت آن هستیم، تفاوت جوهری با اجماعی که اهل سنّت بدان معتقدند، دارد.

اهل سنّت اجماع را فی نفسه حجت می‌دانند، ولی فقهای اهل بیت علیهم السلام معتقدند که اجماع طریقی است برای تحصیل قول و نظر معصوم علیه السلام. شرایط تحصیل نظر معصوم به وسیلهٔ اجماع در علم اصول توضیح داده شده است.

۴. اخباریها معتقد بودند که همهٔ احادیث وارده از معصومان در کتب معروف و معتبر مانند کتب اربعه قطعی است و نیازی به علم رجال، برای بررسی اسناد آنها نداریم. محقّق بهبهانی این مبنا را نیز رد کرد و در رسالهٔ اجتهاد و اخبار نیاز به علم رجال را اثبات کرد. افزون بر این، وی با ابتکاراتی در علم اصول، فصل تازه‌ای را نیز در این علم گشود و سبب رشد و بالندگی آن گردید. «۱»

شاگردان محقّق بهبهانی:

علّامه وحید بهبهانی افزون بر پاسخ گویی و نقد مبانی اخباریون، شاگردان ارزشمند و بزرگی را تحویل جامعه اسلامی داد که پس از رحلت ایشان در سال ۱۲۰۶، خطّ فکری استاد را با مهارت تمام ادامه دادند که مهم‌ترین آنان عبارتند از:

۱. ملّا مهدی نراقی (م ۱۲۰۹) نویسندهٔ کتاب معتمد الشیعهٔ فی احکام الشریعهٔ. «۲»

۲. سیّد محمّد مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲) مؤلّف کتاب الفوائد الرّجالیهٔ. «۳»

۳. شیخ أبو علی حائری (م ۱۲۱۶) مؤلّف کتاب منتهی المقال. «۴»

۴. شیخ جعفر کاشف الغطا (م ۱۲۲۷) مؤلّف کتاب کشف الغطا. «۵»

۵. میرزا أبو القاسم قمی (م ۱۲۳۱) مؤلّف کتاب

---

(۱). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۹۸- ۹۴؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۸۲؛ طبقات اعلام الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۷۴- ۱۷۱.

(۲). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۰۳- ۲۰۰؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۱۴۳.

(۳). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۰۹- ۲۰۳؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۱۶۰- ۱۵۸.

(۴). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۲۴؛ الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۱۲۴؛ منتهی المقال، ج ۱، مقدّمهٔ تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السلام.

(۵). ر. ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۰۶- ۲۰۰؛ طبقات اعلام الشیعهٔ، ج ۱، ص ۲۵۲- ۲۴۸؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۴، ص ۱۰۶- ۹۹؛

الكنى و الالقاب، ج ۳، ص ۱۰۴- ۱۰۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۴

غنائم الأيّام و جامع الشتات. «۱»

۶. سيّد على طباطبايى (م ۱۲۳۱) پديدآورندۀ موسوعۀ فقهى رياض المسائل. «۲»

۷. سيّد جواد عاملى (م ۱۲۲۶) مؤلّف موسوعۀ فقهى مفتاح الكرامة. «۳»

و دهها شاگرد ديگر. جمعى ديگر از فقهاى بزرگ اماميّه، شاگردان با واسطۀ محقّق بهبهانى بودند؛ آنان نيز در واقع از شاگردان مدرسه آن فقيه نامدار محسوب مى‌شوند؛ مانند:

۱. ملا احمد نراقى (م ۱۲۴۵) نويسندۀ كتاب مستند الشيعة. «۴»

۲. شيخ محمّد حسن نجفى (معروف به صاحب جواهر) (م ۱۲۶۶) نويسنده موسوعۀ عظيم و بى‌نظير فقهى جواهر الكلام كه در ۴۳ جلد منتشر شده است. «۵»

*** ويژگى‌هاى دورۀ هفتم:

مهم‌ترين آثار و ويژگيهاى اين دوره از اين قرار است:

۱. ايجاد شور و شوق مجدد فقهى و شكست جمود و تحجّر و بازگشت عقل به ميدان استدلال و استنباط فقهى.

۲. پايان سلطه افكار اخبارى‌گرى به گونه‌اى كه جز عده‌اى اندك از آنان در حوزه‌هاى علمى شيعه باقى نماندند و زعيم آنان در آن عصر، جناب شيخ يوسف بحرانى نيز اندك اندك به اصوليين نزديك شد، و از دفاعيّاتش نسبت به مذهب اخبارى‌ها دست برداشت و در مقدّمۀ دوازدهم كتاب الحدائق الناضرة بدان اعتراف نمود.

۳. تأليف موسوعه‌هاى اصولى و فقهى. در علم اصول مرحوم ميرزاى قمى قوانين الاصول را تدوين كرد و همچنين سيّد ابراهيم قزوينى (م ۱۲۶۴) كتاب «ضوابط الاصول» و شيخ محمّد ابراهيم كلباسى (م ۱۲۶۱) كتاب اشارات الاصول را نگاشت. در فقه نيز موسوعه‌هاى ارزشمندى تدوين شد كه ذكر اسامى آنها گذشت.

۴. پيدايش ابتكارات كارساز و مؤثر اصولى به دست تواناى علّامه وحيد بهبهانى كه در پرتو آن تحوّلى در علم اصول و فقه پديد آمد.

دورۀ هشتم: عصر نوآورى‌هاى فقهى

اشاره

اين دوره، از نيمۀ قرن سيزدهم آغاز شد و بر اثر اين تلاشها و بالندگى و رشد خطّ فكرى محقّق

---

(۱). ر. ك: روضات الجنّات، ج ۵، ص ۳۸۰- ۳۶۹؛ طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۵۴- ۵۲؛ اعيان الشيعة، ج ۲، ص ۴۱۳- ۴۱۱.

(۲). ر. ك: روضات الجنّات، ج ۴، ص ۴۰۶- ۳۹۹؛ اعيان الشيعة، ج ۸، ص ۳۱۵- ۳۱۴؛ رياض المسائل، ج ۱، مقدّمه، تحقيق مؤسّسۀ آل البيت عليهم السلام.

(۳). ر. ك: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۱۷- ۲۱۶؛ طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۲۸۹- ۲۸۶.

(۴). ر. ك: روضات الجنّات، ج ۱، ص ۹۹- ۹۵؛ طبقات اعلام الشيعة، ج ۱، ص ۱۱۶؛ اعيان الشيعة، ج ۳، ص ۱۸۴- ۱۸۳.

(۵). ر. ک: طبقات اعلام الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۱۴- ۳۱۰؛ اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۵۰- ۱۴۹؛ جواهر الکلام، ج ۱، مقدّمهٔ تحقیق به قلم شیخ محمّد رضا مظفر.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۵

بهبهانی، زمینه ظهور حرکت جدید علمی به همراه ابداع اسلوبی جدید و روشهای تازه در فقه و اصول پدید آمد.

پیشوای این حرکت بدیع در فقه و اصول، شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱) بود. «۱» وی شاگرد فقیهان گرانقدری چون سیّد محمّد بن سیّد علی (معروف به سیّد مجاهد) (م ۱۲۴۳) نویسندهٔ کتاب المناهل فی الفقه «۲» و شریف العلمای مازندرانی (م ۱۲۴۵) «۳» و ملّا احمد نراقی (م ۱۲۴۵) و شیخ علی بن شیخ جعفر کاشف الغطا (م ۱۲۵۴) و شیخ محمّد حسن نجفی (صاحب جواهر) (م ۱۲۶۶) بود.

پس از ارتحال صاحب جواهر، مرجعیّت عامهٔ شیعه به شیخ مرتضی انصاری منتقل شد که به مدّت ۱۵ سال زعامت حوزه‌های علمیّه و مرجعیت شیعه را عهده‌دار بود.

شیخ انصاری در کتاب اصولی معروف خویش به نام الفرائد که به رسائل مشهور است و بیش از یک قرن است که از کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه شیعی است، ابداعات اصولی فراوانی را عرضه نمود.

در فقه نیز کتاب ارزشمند المکاسب را نوشت که همچنان از کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه است.

این کتاب از احکام کسبهای حرام، احکام مختلف خریدوفروش، احکام خیارات، شرط شرعی و غیر شرعی و احکام قبض و نقد و نسیه بحث می‌کند. و در آن شیوه‌های تازه و بدیعی را در استنباط احکام فقهی به کار گرفت.

***** شاگردان شیخ انصاری:**

از مکتب شیخ انصاری نیز شاگردان توانمندی به جهان اسلام عرضه شد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. سیّد حسین کوه کمری (م ۱۲۹۹). «۴»

۲. میرزا محمّد حسن شیرازی (م ۱۳۱۲).

وی از مشهورترین شاگردان شیخ انصاری بود که پس از رحلت شیخ، زعیم شیعه گردید و پس از مشکلاتی که در نجف پیش آمد، به سامرا رفت و حوزه علمیّه بزرگی را در آنجا تأسیس کرد. «۵»

۳. میرزا حبیب اللّه رشتی (م ۱۳۱۲). «۶»

۴. شیخ محمّد حسن آشتیانی (م ۱۳۱۹). «۷»

۵. شیخ محمّد رضا همدانی (م ۱۳۲۲)؛ نویسندهٔ کتاب مصباح الفقیه. «۸»

۶. شیخ محمّد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹).

آخوند خراسانی پس از ورود به نجف، در درس‌های شیخ انصاری و پس از وی در درسهای میرزای شیرازی حاضر شد. وی از بزرگان علمای شیعه به شمار می‌آید که افزون بر استفاده از افکار

---

(۱). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۱۱۹- ۱۱۷.

(۲). همان مدرک، ج ۹، ص ۴۴۳.

(۳). همان مدرک، ج ۷، ص ۳۳۹- ۳۳۸.

(۴). همان مدرک، ج ۶، ص ۱۴۸- ۱۴۶.

(۵). همان مدرک، ج ۵، ص ۳۰۶- ۳۰۴؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۴۱- ۴۳۶.

(۶). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۴، ص ۵۵۹؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۳۶۰- ۳۵۷.

(۷). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۵، ص ۳۸- ۳۷؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۳۹۰- ۳۸۹.

(۸). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۷، ص ۲۳- ۱۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۶

بلند شیخ انصاری، خود نیز دارای ابداعات و نوآوری‌هایی در «اصول فقه» است.

آخوند خراسانی از مدرسان چیره دستی بود که در پای درس وی، بیش از هزار نفر حاضر می‌شدند.

کتاب اصولی وی به نام کفایهٔ الاصول حدود یک قرن است که در سطوح عالی حوزه‌ها تدریس می‌شود. «۱»

مکتب شیخ انصاری به عنوان خطی فکری دارای ثمرات و برکات وجودی فراوانی بود و افزون بر شاگردان بلاواسطه، جمعی از علما و فقهای نامی از آن مکتب بهره‌مند شدند و از شاگردان شیخ انصاری استفاده کردند.

فقهای بزرگی در این دوره پا به عرصه وجود گذاشتند و با واسطه از مکتب شیخ بهره‌مند شده و منشأ آثار و برکات و نوآوریهای فراوانی شدند، بلکه تعداد قابل توجّهی از آنان، هر کدام صاحب سبک و مدرسه‌ای گردیدند. جمعی از آنان از این قرار است:

۱. سیّد محمّد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷) صاحب کتاب معروف العروهٔ الوثقی که از مراجع بزرگ زمان خود بود.

۲. شیخ عبد الکریم حائری (م ۱۳۵۵) مؤسّس حوزهٔ جدید علمیّه قم که شاگردان بزرگی پرورش داد مانند: امام خمینی؛ آیهٔ اللّه گلپایگانی و آیهٔ اللّه اراکی قدس سرهم.

۳. میرزا محمّد حسین نائینی (م ۱۳۵۵) که آثار فراوانی را به جامعه اسلامی اهل بیت علیهم السلام عرضه کرد.

بسیاری از آثار وی به قلم شاگردانش نوشته شده، از جمله:

فوائد الاصول به قلم شیخ محمّد علی کاظمی (م ۱۳۶۵).

منیهٔ الطالب فی احکام المکاسب، به قلم شیخ موسی خوانساری (م ۱۳۶۵).

اجود التقریرات، به قلم فقیه توانا حضرت آیهٔ اللّه خویی (م ۱۴۱۳). «۲»

۴. شیخ ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱) که دارای شاگردان برجسته‌ای مانند آیهٔ اللّه سیّد محسن حکیم (م ۱۳۹۰) است.

۵. شیخ محمّد حسین اصفهانی (م ۱۳۶۱).

وی نیز از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی بود و شاگردان برجسته‌ای پرورش داد از جمله:

الف) شیخ محمّد رضا مظفر (م ۱۳۸۴) مؤلّف کتاب اصول فقه (معروف به اصول مظفر) که از کتابهای درسی حوزه‌های علمی شیعی است.

ب) آیهٔ اللّه سیّد محمّد هادی میلانی (م ۱۳۹۴) که مرجع و زعیم مسلمانان در منطقه خراسان بود.

ج) علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی (م ۱۴۰۱) صاحب تفسیر معروف و مشهور المیزان فی تفسیر القرآن که در بیست جلد منتشر شده است.

۶. آیهٔ اللّه سیّد أبو الحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵).

کتاب وسیلهٔ النجاهٔ وی یک دوره فقه است که همهٔ کتب فقهی- جز قضا و شهادات و حدود و دیات-

(۱). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۶- ۵؛ مقدّمهٔ کفایهٔ الاصول، تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت.

(۲). همان مدرک، ج ۶، ص ۵۶- ۵۴؛ نقباء البشر، قسم دوم از جزء اوّل، ص ۵۹۵- ۵۹۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۷

را در برمی گیرد. «۱»

۷. آیة اللّه سیّد حسین بروجردی (م ۱۳۸۰).

وی در سال ۱۳۶۴ قمری به قم آمد و زعامت حوزه‌های علمیّه و مرجعیت شیعیان را عهده‌دار گردید و سالها زعامت مطلق شیعیان را بر عهده داشت. «۲»

۸. آیة اللّه سیّد احمد خوانساری (م ۱۴۰۵).

مهمترین اثر علمی او در فقه- که مورد توجّه محقّقان است- جامع المدارک فی شرح المختصر النافع نام دارد که در هفت جلد منتشر شده است. «۳»

۹. امام خمینی (م ۱۴۰۹).

آیة اللّه سیّد روح اللّه فرزند سیّد مصطفی، معروف به «امام خمینی» پیشوای بزرگ و رهبر عالیقدر جهان اسلام که در تاریخ فقهای شیعه شخصیتی است کم نظیر.

از امام خمینی آثار فقهی و اصولی ارزشمندی به یادگار مانده است که از جمله آنان است:

الف) المکاسب که در پنج جلد منتشر شده است.

ب) تحریر الوسیلة؛ که اصل آن از مرحوم سیّد أبو الحسن اصفهانی است و امام خمینی آن را به شیوه تازه‌ای تدوین و تکمیل و تحریر کرد.

ج) چند دوره اصول که به قلم خود ایشان و شاگردانش تدوین شده است و یکی از آنها تهذیب الاصول نام دارد که توسط آیة اللّه جعفر سبحانی تدوین گردیده است. «۴»

۱۰. آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی (م ۱۴۱۳).

آثار علمی فراوانی از او به یادگار مانده که برخی به قلم خود او و برخی دیگر به قلم شاگردانش فراهم آمده است. از جمله این آثار عبارتند از:

اجود التقریرات که تقریرات استاد وی محقّق نائینی است، التنقیح، مستند العروة، مصباح الاصول، محاضرات فی الاصول. این چهار کتاب تقریرات خارج اصول و به قلم شاگردان اوست.

هم اکنون آثار فقهی و اصولی و تفسیری او تحت عنوان موسوعة الامام الخویی در ۵۰ جلد و موسوعهٔ گستردهٔ رجالی او با نام معجم الرجال الحدیث در ۲۳ جلد منتشر شده است. «۵»

۱۱. آیة اللّه سیّد محمّد رضا گلپایگانی (م ۱۴۱۴).

آیة اللّه گلپایگانی از شاگردان بزرگ آیة اللّه شیخ عبد الکریم حائری بود.

از ایشان آثاری در فقه به جای مانده است از جمله:

کتاب الحج، ولایة الفقیه، الدّر المنضود فی احکام الحدود، کتاب الطهارة. «۶»

---

(۱). ر. ک: اعیان الشیعة، ج ۲، ص ۳۳۵- ۳۳۱؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۱.

(۲). ر. ک: اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۹۴- ۹۲؛ سیمای فرزانگان، ج ۱، ص ۵۱۰- ۴۷۷.

(۳). ر. ک: مجلّهٔ نور علم، شمارهٔ هشتم، بهمن ۱۳۶۳، ص ۱۲ به بعد.

(۴). ر. ک: سیمای فرزانگان، ج ۱، ص ۶۲۹- ۶۰۷.

(۵). همان مدرک، ج ۱، ص ۶۷۹- ۶۴۵؛ موسوعهٔ الامام الخویی، ج ۱، مقدمه، ص ۳۵- ۵.

(۶). ر. ک: خورشید فقاهت (زندگی‌نامه آیهٔ اللّه گلپایگانی)، نوشته: علی کریمی جهرمی؛ سیمای فرزانگان، ج ۱، ص ۷۱۲- ۶۹۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۸

ویژگی‌های دورهٔ هشتم

۱. تنظیم ویژهٔ مباحث اصولی

هر چند این دوره، در واقع بخش قابل توجهی از آن ثمره‌ای است که شیخ انصاری و شاگردانش، از محقّق بهبهانی به ارث برده‌اند و از این رو، بیشتر مطالبی که علمای این دوره نوشته‌اند ریشهٔ آنها در کلمات محقّق بهبهانی و شاگردانش یافت می‌شود، «۱» ولی تفاوتش با دورهٔ گذشته آن است که این سلسله از مباحث به شکل خاص تنظیم و ارائه گردید که نمونه‌های روشن آن در آثار شیخ انصاری و آخوند خراسانی به خوبی دیده می‌شود.

مسائل اصولی در این دوره به مباحث الفاظ و مباحث عقلی تقسیم شد و مباحث عقلی به صورت گسترده‌ای، همراه با نوآوریها، مورد بحث قرار گرفت که پیش از این سابقه نداشته است.

۲. نوآوری‌های فقهی

در این دوره ابواب فقهی به صورت تازه و گسترده‌ای ارائه گردید که می‌توان به بحث‌های گسترده شیخ انصاری در فقه و محقّق همدانی در مصباح الفقیه اشاره کرد.

۳. اهتمام گسترده به عبادات و عقود

هر چند فقه ابواب متعددی مانند عبادات و عقود و ایقاعات و سیاسات دارد؛ ولی فقهای این دوره، بیشترین همّت خویش را صرف عبادات و عقود کرده‌اند. و این رویکرد در کتاب مکاسب شیخ انصاری (در بخش معاملات) و مصباح الفقیه محقّق همدانی و عروهٔ الوثقی آیهٔ اللّه سیّد محمّد کاظم یزدی (عمدتاً در بخش عبادات) و دیگر آثار این دوره نمود کامل دارد. فقهای این دوره غالباً در یکی از این دو باب و یا هر دو باب تألیفاتی دارند.

۴. پیدایش «تقریرات» در فقه و اصول

هر چند «تقریرات» شبیه «امالی» در میان علمای پیشین است که استاد املا می‌کرد و شاگردان می‌نوشتند، ولی با دو تفاوت:

الف) امالی استادان، در گذشته، به نام خود استاد منتشر می‌شد بدون آنکه نامی از شاگرد به میان آید؛ مثل امالی شیخ صدوق و امالی شیخ مفید؛ ولی در این عصر، تقریرات استادان به نام شاگردان منتشر می‌شود، هرچند نام استادان نیز ذکر می‌گردد، مانند اجود التقریرات که درسهای آیهٔ اللّه نائینی است، ولی به نام شاگردش آیهٔ اللّه خویی منتشر شده است و ده‌ها تقریرات دیگر.

ب) در «امالی» الفاظ و عبارات نیز از استاد بوده و شاگردان متن املای استاد را یادداشت و به نام استاد منتشر می‌ساختند؛ ولی در «تقریرات» محتوای کتاب از اساتید است، ولی شاگردان، آن محتوا را با عبارات و الفاظ و جمله‌بندی و تبویب مناسب با ذوق خود تهیه و منتشر می‌سازند.

---

(۱). موسوعة طبقات الفقهاء، مقدّمه، جزء ۲، ص ۴۵۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۲۹

۵. پیدایش رساله‌های عملیّه به شکل جدید

هر چند در میان فقهای گذشته رساله‌هایی برای عمل مقلّدان و مراجعان وجود داشت، که برخی از آنان تحت عنوان المسائل... تألیف شده است، مانند:

المسائل الجیلانیّة و المسائل الرجبیّة از شیخ طوسی و جامع عبّاسی از شیخ بهایی و نجاة العباد فی یوم المعاد از صاحب جواهر؛ ولی به هر حال، کتابهایی در محدودهٔ معین و مختصر و گاه نیز تخصّصی و غیر قابل استفاده برای عموم بود. اما در این دوره، رساله‌های عملیّه که دربردارندهٔ همهٔ مسائل مورد نیاز مردم در مسائل فقهی است، بدون اشاره به ادلّهٔ فتوا تألیف شده است. از جمله این نوع کتابهاست:

عروة الوثقی، اثر آیة اللّه سیّد محمّد کاظم یزدی، وسیلة النجاة، تألیف آیة اللّه سیّد أبو الحسن اصفهانی، منهاج الصالحین، نوشتهٔ آیة اللّه سیّد محسن حکیم، تحریر الوسیله، تألیف امام خمینی، منهاج الصالحین، نوشتهٔ آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی و توضیح المسائل مراجع تقلید امروز.

دورهٔ نهم: عصر ورود فقه به عرصه‌های گوناگون اجتماعی

اشاره

هر چند پیوند فقه با حکومت و سیاست بسیار روشن است (رجوع کنید به: بحث «رابطهٔ فقه و حکومت» در همین کتاب) ولی فقهای شیعه به سبب کنار زده شدن از حکومت، بیشتر به سراغ ابوابی می‌رفتند که جنبه شخصی داشت و اگر مسائل اجتماعی و حکومتی نیز مورد بحث قرار می‌گرفت، احیاناً به گونه‌ای گذرا و با نگرشی «فردی» بود و بیشتر توجّهات آنها به رفتار و تصرّفات شخصی معطوف می‌شد.

شهید سیّد محمّد باقر صدر می‌نویسد:

«این گوشه‌نشینی سیاسی، به تدریج دامنهٔ هدف اجتهاد را نزد شیعه تنگ‌تر کرده و رفته رفته، این فکر که عرصهٔ عرض اندام آنها، تنها در حوزهٔ شخصی است، رسوخ یافته است و بدین صورت، اجتهاد در ذهن فقیه، با فرد مسلمان گره خورده است، نه با جامعه اسلامی.

در دو مثالی که یکی از اصول و دیگری از فقه ذکر می‌کنیم، می‌توان «فردی‌نگری» را در نگرش فقیهان دید. در بحثهای دلیل انسداد در علم اصول وقتی گفته می‌شود: شریعت حاوی تکالیفی است که چون شناخت آنها به صورت قطعی ممکن نیست، باید در شناخت آن، از ظنّ پیروی کرد. در پاسخ می‌گویند: چرا نتوانیم «احتیاط» در هر واقعه‌ای را به جای پیروی از ظن، بر مکلّف واجب

بدانیم؟ البتّه هرگاه گستردگی احتیاط به «عسر و حَرَج» انجامید، هر مکلّف می‌تواند به اندازه‌ای که به «حَرَج» نرسد، از احتیاط بکاهد.

در این پاسخ، به روشنی می‌توان نگاه به «فرد» را دید؛ زیرا در صورت تشریع شریعت برای فرد، می‌توان چنین احتیاطی را واجب کرد، نه در تشریع برای جامعه؛ زیرا، نمی‌توان اساس زندگی و روابط اجتماعی، تجاری و سیاسی یک جامعه را بر احتیاط

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۰

بنا نهاد.

مثال فقهی را می‌توان با توجّه به نظر فقها دربارهٔ قاعدهٔ «لا ضرر» مطرح کرد. این قاعده وجود هر گونه حکم ضرری را در اسلام نفی می‌کند؛ آنگاه این اشکال مطرح می‌شود که بسیاری از احکام اسلام ضرری است، مانند: تشریع دیات، قصاص، ضمان، زکات، جهاد و مانند آن؛ که این احکام موجب زیان برای افراد است. آنگاه پاسخ می‌دهند که قاعدهٔ «لا ضرر» احکامی را که خود بر اساس «ضرر» بنا شده، برنمی‌دارد.

رمز این اشکال و آن پاسخ، در نحوهٔ نگرش فردی به شریعت است؛ و در نگرش اجتماعی و مصالح جامعه، هرگز این احکام ضرری نیست، بلکه برای جامعه مفید و سودمند است». «۱»

در کتاب القواعد الفقهیهٔ «۲» نوشتهٔ آیهٔ اللّه مکارم شیرازی نیز در این زمینه می‌خوانیم که این احکام به نظر عرف و عقلا- هرگز ضرری نیست و در همه جوامع بشری رایج است؛ آنها این احکام را نافع برای جامعه می‌دانند جامعه‌ای که مصلحت افراد به مصلحت آن بستگی دارد و منافع افراد در پرتو منافع جامعه تأمین می‌شود و امام امیر مؤمنان در عهدنامهٔ معروف مالک اشتر در بحث جنود (ارتش) به آن اشاره فرموده است.

پاسخ امام خمینی قدس سرّه به سؤال دبیر وقت شورای نگهبان قانون اساسی در ارتباط با معادن مکشوفه در املاک شخصی نیز، از نگرش «جامعه‌نگری» به مسائل فقهی حکایت دارد. در بخشی از آن نامه می‌خوانیم:

«اگر فرض کنیم معادن و نفت و گاز در حدود املاک شخصی است- که فرض بی‌واقعیّت است- این معادن چون ملی است و متعلّق به ملّتهای حال و آینده است که در طول زمان، موجود می‌گردند، از تبعیّت املاک شخصیه خارج است، دولت اسلامی می‌تواند آنها را استخراج کند، ولی باید قیمت املاک اشخاص و یا اجارهٔ زمین تصرّف شده را مانند سایر زمینها- بدون محاسبهٔ معادن در قیمت و یا اجاره- بپردازد و مالک نمی‌تواند از این امر جلوگیری نماید». «۳»

نکتهٔ دیگری که در مباحث فقها کمتر مورد توجّه قرار گرفته، اصل «عدالت اجتماعی» در فتاواست.

شهید مرتضی مطهری قدس سرّه در این باره می‌نویسد:

«اصل عدالت اجتماعی- با همهٔ اهمیّت آن- در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون «وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً» * و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسألهٔ عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده، و این مطلب، سبب تضعیف تفکّر اجتماعی فقهای ما گردیده است». «۴»

---

(۱). ر. ک: دائرة المعارف الاسلامیهٔ الشیعیهٔ، ج ۲، ص ۱۵۱- ۱۵۰؛ مجلهٔ فقه اهل بیت، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، ص ۳۵.

(۲). القواعد الفقهیّه، ج ۱، ص ۷۶.

(۳). صحیفهٔ امام، ج ۲۰، ص ۴۰۳- ۴۰۲.

(۴). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۱

هر چند با تشکیل حکومت شیعی (نه مذهب شیعه) در ایران توسّط صفویّه، عرصهٔ ورود فقهای شیعه به مسائل حکومتی و سیاسی اسلام بیشتر گردید؛ ولی در ادامه، با گسستن حاکمان از فقها، بار دیگر عرصهٔ تلاش فقیهان بیشتر به مسائل فردی و عبادی معطوف گردید، اما ورود استعمار غرب با دو چهرهٔ جدید، عرصهٔ تازه‌ای برای تلاش فقها فراهم کرد؛ این دو چهره که دو عامل مهم برای به صحنه کشاندن فقها بود عبارت است از:

۱. تلاش استعمارگران برای تصرّف کشورهای اسلامی.

۲. تلاش استعمار نو برای سلطهٔ فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بر مسلمین به شیوه‌ای تازه و توسّط ایادی و وابستگان داخلی.

در عرصهٔ نخست حضور استعمارگران در ایران و عراق، سبب برخورد فقهای شیعه با آنان گردید و همین مسائل راه ورود فقهای شیعه را به عرصه مسائل اجتماعی باز کرد و موجب صدور فتواهای تاریخی و یا ورود به میدان مبارزه با استعمارگران گردید؛ که از این نمونه‌ها می‌توان به فتوای آیهٔ اللّه میرزا محمّد تقی شیرازی (م ۱۳۳۸) به جهاد بر ضدّ اشغالگری انگلستان و شرکت وی و دیگر فقها در جهاد علیه انگلیسی‌ها اشاره کرد. «۱»

در عرصهٔ دوم نیز، می‌توان به فتوای میرزای بزرگ شیرازی (م ۱۳۱۲) در ارتباط با تحریم تنباکو، برای خلع ید انگلیس از ایران و همچنین حمایت آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) و میرزای نائینی (م ۱۳۵۵) از مشروطه خواهان و مخالفت با استبداد قاجاری اشاره کرد. کتاب تنبیه الامهٔ و تنزیه الملّهٔ میرزای نائینی را که دربارهٔ ضرورت مشروطه و دستور العمل آن نوشته شده، باید در همین راستا ارزیابی کرد.

در آخرین حلقهٔ این سلسله از فقها، امام خمینی قدس سرّه قرار دارد که با طرح حکومت اسلامی و نظریه ولایت فقیه، مبارزه‌اش را بر ضد استبداد داخلی و استعمار خارجی آغاز کرد و به سقوط رژیم سلطنتی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی گردید.

به هر حال، در مبارزه این سلسله از فقهای شیعه با هر دو شیوهٔ استعمارگران و برخورد فرهنگ اسلامی با تمدّن غرب، چالشهای تازه‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی و حکومتی پیش آمد و مخصوصاً با طرح مسائل جدید و پرسشهای نوپیدا و القای شبهات از ناحیهٔ روشنفکران وابسته فکری به دانشمندان غربی، در عرصه فقه نیز، نگرشی تازه به مسائل فقهی میان فقها پدید آمد که در نتیجه، در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، احوال شخصیّه و مانند آن- که گاه تحوّلات جدید بدان دامن می‌زد- تلاش تازه و عمیقی صورت گرفت.

طرح مباحث حکومت اسلامی، ولایت فقیه، دموکراسی و حق انتخاب، مردم سالاری دینی، بیمه، بانک، پیوند اعضا، تلقیح، بانک خون، ارتباطات بین الملل، حق مالکیت کشورها بر فضا و اعماق زمین و

---

(۱). ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۹، ص ۱۹۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۲

دریاها، مالکیت معنوی نسبت به اختراعات، اکتشافات و آثار علمی و هنری و مانند آنها مولود این تحوّلات و تعاملات است.

با تشکیل حکومت اسلامی در ایران بر اساس فقه اهل بیت علیهم السلام این سلسله از مباحث و بحث‌های جدّی و تازه، به فقه شیعه رونق و نشاطی دوباره بخشید.

فقها و دانشمندانی همچون امام خمینی، شهید سیّد محمّد باقر صدر، علّامه طباطبایی، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی، شهید مرتضی مطهّری را می‌توان از طلایه‌داران این عرصه نامید.

کتابهای کشف الاسرار و ولایت فقیه از امام خمینی، اقتصادنا و البنک اللاربوی از آثار شهید سیّد محمّد باقر صدر، تفسیر المیزان از

علّامه طباطبایی، تفسیر نمونه، مجلهٔ مکتب اسلام، طرح حکومت اسلامی و جلد دهم پیام قرآن از آثار آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، نظام حقوق زن در اسلام، مسألهٔ حجاب، اسلام و مقتضیّات زمان و ... از علّامهٔ شهید مرتضی مطهّری نمونه‌های روشنی از توجّه به نیازهای اجتماعی و پاسخ به شبهات و کشاندن فقه اسلامی و معارف دینی به عرصه جامعه است، که در این رویکرد، به مسائل جدید، و پرسشهای تازه توجّه خاصّی شده و «جامعه‌نگری» وزن و اعتبار ویژه‌ای به خود گرفت.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی، نگرش فقیهان و اندیشمندان مکتب اهل بیت علیهم السلام به عرصهٔ فقه اسلامی در زمینهٔ سیاست و حکومت و مباحث تازه در ابواب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، عمیق‌تر گردید و سبب تدوین ده‌ها کتاب در این زمینه شد.

ویژگی‌های دورهٔ نهم:

۱. جامعه‌نگری به جای فردنگری در عرصهٔ فقاهت.

۲. ورود فقاهت به عرصهٔ رهبری اجتماعی مسلمین در مسیر مبارزه با استعمار خارجی و استبداد داخلی.

۳. توجّه به مسائل دنیای جدید و مسائل تازه‌ای که در تبادل فرهنگها و برخورد فرهنگ اسلامی با تمدّن جدید غرب به وجود آمد.

۴. نفوذ مسائل فقهی در عرصهٔ قانون‌گذاری و متأثّر شدن مجالس تقنینی از فقه و حقوق اسلامی.

۵. تدوین کتبی در عرصهٔ حکومت و سیاست، احوال شخصیّه و اقتصاد.

۶. تدوین موسوعات فقهی به شکلی تازه.

شکل جدید تدوین موسوعات فقهی معمولًا به صورت الفبایی است که همهٔ موضوعات و مسائل فقهی بر اساس حروف الفبا تدوین می‌شود که می‌توان به دو نمونه از آن اشاره کرد:

۱. موسوعهٔ الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل بیت علیهم السلام.

۲. الموسوعهٔ الفقهیهٔ المیسّرهٔ. «۱»

---

(۱). در میان دانشمندان اهل سنّت نیز دو موسوعهٔ مهم فقهی به صورت الفبایی تدوین شده است که نخستین آن، موسوعهٔ جمال عبد الناصر است که تا کنون ۲۰ جلد از آن منتشر شده است و تا کلمهٔ «اقتناء» رسیده و پس از آن متوقّف شده است و دیگری موسوعهٔ فقهیّه کویتی است که تا کنون ۴۰ جلد از آن منتشر شده است.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۳

۳. دائرهٔ المعارف فقه مقارن تحت اشراف آیهٔ اللّه مکارم شیرازی.

ویژگیهای این دائرهٔ المعارف عبارت است از:

۱. تدوین آن بر اساس فقه مقارن و مطابق فتاوای مشهور فقهای شیعه و اهل سنّت.

۲. توجّه به احکام مذاهب غیر اسلامی و احکام حقوقی دنیای معاصر و قوانین بین المللی.

۳. توجّه ویژه به مسائل مستحدثه.

۴. طرح قواعد فقهی، اصولی و رجالی در جایگاه‌های مناسب.

۵. پاسخ به شبهات در عرصهٔ فقه.

۶. اهمیّت نخست به آیات الاحکام.

۷. توجّه ویژه به فلسفهٔ احکام (در هر بابی که دسترسی به آن ممکن باشد).

قابل توجّه است که این دائرة المعارف بر اساس ترتیب معمول و سنّتی ابواب فقهی تدوین می‌شود، و به صورت الفبایی نیست، گرچه در آخر هر جلد و در پایان دائرة المعارف به طور جامع، فهرست الفبایی موضوعات تدوین خواهد شد، تا دسترسی پژوهندگان را به موضوعات مورد نظر، آسان‌تر سازد.

دائرة المعارف فقه مقارن توسّط جمعی از فضلا و دانشمندان، تحت اشراف آیة اللّه مکارم شیرازی (مدّ ظلّه العالی) نوشته می‌شود. بدان امید که گامی بنیادین در نشر فقه اسلامی به شیوه‌ای تازه، فراگیر و جامع برداشته، و مورد استفاده محقّقان و پژوهندگان قرار گیرد (و این کتاب یکی از مجلّدات آن است).

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۱۳۳

یادآوری لازم

در اینجا تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که ورود فقه در عرصهٔ حکومت و مسائل اجتماعی وابستهٔ به آن، نباید سبب عرفی شدن احکام دینی گردد. به این معنا که ما سعی کنیم همهٔ احکام را بر خواسته‌های افراد، مخصوصاً غرب‌زده‌ها تطبیق دهیم و فقه در درجهٔ اوّل سیاسی و در درجهٔ بعد، دینی و اسلامی گردد یا به تعبیر دیگر: بسیاری از احکام فقهی را مربوط به زمان گذشته بدانیم و آنچه را امروز به گمان خود به مصلحت فرد و جامعه می‌بینیم جایگزین آن کنیم.

متأسّفانه بعضی از دانشمندان عصر ما که در حدّ بالایی از آگاهی فقهی نیستند گرفتار این افراطگری شده‌اند و اصالت فقه اسلامی را مخدوش کرده‌اند.

امام خمینی قدس سرّه پیش‌بینی چنین انحرافی را می‌کرد لذا کراراً تأکید داشت که فقه امروز نیز باید بر پایهٔ فقه جواهری (اشاره به کتاب جواهر الکلام مرحوم شیخ محمّد حسن نجفی رحمه الله) بنا شود و اصول و قواعد محکم فقهی باید پابرجا بماند و دستخوش ذوق و سلیقه و استحسان و افکار غرب‌گرا و سیاست زده نگردد.

وظیفهٔ الهی تمام فقهای اسلامی این است که امروز فقه اصیل را حفظ کنند و در عین حال جوابگوی مسائل مستحدثه و نیازهای عصر و زمان

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۴

باشند. توضیحات بیشتری در بحث نقش زمان و مکان در اجتهاد در همین کتاب داده شده است.

دوره‌های شش‌گانهٔ فقه اهل سنّت

اشاره

محقّقان و دانشمندانی که دوره‌های فقه اهل سنّت را پی‌گیری کرده‌اند، دربارهٔ ادوار فقه اهل سنّت، نظرات متفاوتی دارند.

استاد محمّد مصطفی شلبی در کتاب المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی می‌نویسد:

«برخی‌ها آن را به چهار دوره، برخی به پنج دوره، برخی به شش دوره و برخی نیز به هفت دوره تقسیم کرده‌اند».

نامبرده دوره‌های فقه اهل سنّت را به چهار دوره تقسیم می‌کند. «۱»

حجوی ثعالبی «۲» (م ۱۳۷۶) نیز دوره‌های فقه اهل سنّت را به چهار دوره تقسیم کرده است. «۳»

برخی دیگر از محقّقان اهل سنّت مانند شیخ محمّد خضری بک «۴» (م ۱۳۴۵) ادوار فقه را مطابق حوادث و اتفاقاتی که در

عصرهای مختلف به وجود آمد و سبب تکامل آن گردید، تقسیم کرده است. وی در هر دوران فقیهانی را که در مسیر غنای میراث فقهی کوشیده‌اند، نام برده است.

در تقسیم وی، دوره‌های فقه اهل سنّت، پنج دوره است. «۵»

به هر حال، تاریخ فقه اهل سنّت و سیر تحوّل و دگرگونی آن را در شش دوره، مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ زیرا این تقسیم، به واقعیّت نزدیک‌تر و برای تفکیک و بازشناسی دوره‌ها دقیق‌تر است.

برخی از محقّقان اهل سنّت دورهٔ اوّل را، عصر رسول خدا و به عبارتی عصر تکوین فقه دانسته‌اند ولی از آنجا که عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله، عصر تشریع و مشترک میان همه مذاهب اسلامی است، لذا ما دوره‌های پس از آن حضرت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دورهٔ اوّل: عصر صحابه و تابعین

اشاره

این دوره پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله آغاز و تا اوایل قرن دوم ادامه می‌یابد. پس از ارتحال رسول خدا صلی الله علیه و آله جمعی از مسلمانان برای یافتن احکام شرعی سراغ صحابه می‌رفتند و از آنان فتوا می‌گرفتند.

---

(۱). المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۵۰- ۴۹ (مشروح این دوره‌ها از ص ۱۵۰- ۵۰ آمده است).

(۲). محمّد بن حسن بن عربی بن محمّد حجوی ثعالبی از علمای مالکیّه سلفیّه از مغرب است. وی دارای کتابهای متعدّدی است که مهم‌ترین آن الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی نام دارد که در چهار جلد منتشر شده است (الاعلام زرکلی، ج ۶، ص ۹۶).

(۳). الفکر السّامی، ج ۱، ص ۳ به بعد.

(۴). محمّد بن عفیفی باجوری، معروف به «خضری» فقیه، اصولی، مورّخ، ادیب؛ در قاهره زاده شد و در همان جا وفات یافت. از تألیفات اوست: اصول الفقه و تاریخ التشریع الاسلامی (معجم المؤلّفین، ج ۱۰، ص ۲۹۵).

(۵). به کتاب وی، تاریخ التشریع الاسلامی مراجعه شود. استاد مصطفی زرقاء نیز در کتاب المدخل الفقهی العام از شیوهٔ شیخ محمّد خضری بک پیروی کرده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۵

ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶) در کتاب الإحکام فی اصول الأحکام نام صحابه را به ترتیب نقل کثرت فتوا از آنان، آورده است. «۱»

در این میان علی بن ابی طالب که مرجع مردم در تشخیص احکام شرعی بود، از فوق العادگی و امتیاز ویژه‌ای برخوردار بود. ابن عبّاس می‌گوید: «إذا حدّثنا ثقةٌ عن علیٍّ بفُتْیا لا نعدوها؛ اگر شخص موثّقی از علی علیه السلام برای ما فتوایی را نقل می‌کرد، هرگز از آن نمی‌گذشتیم». «۲» از «عایشه» به طور متواتر نقل شده است که می‌گفت: «إنّ علیّاً أعلم الناس بالسّنة؛ داناترین مردم به سنّت رسول خدا، علی است». «۳»

همچنین از «عمر» نقل شده است که می‌گفت:

«أقضانا علیّ؛ داناترین ما در امر قضاوت علی است». «۴»

نویسندهٔ کتاب استیعاب به سندش از مغیره نقل می‌کند که می‌گفت: «لیس أحدٌ منهم أقوی قوْلًا فی الفرائض من علیٍّ؛ در میان صحابه در ارتباط با مسألهٔ میراث، کسی استوارتر از علی سخن نمی‌گفت». «۵»

از جمعی دیگر از صحابه نیز به عنوان فقهای صاحب نظر استفاده می‌شد، آنان مورد توجّه مسلمین بودند، که از این میان می‌توان به عایشه، عمر، ابن عبّاس، ابن مسعود و زید بن ثابت اشاره کرد. «۶»

افراد سرشناس از تابعین:

در میان تابعین (کسانی که محضر رسول خدا را درک نکردند؛ ولی از صحابه آن حضرت بهره علمی گرفتند) نیز، گروهی به فتوا دادن شهرت دارند.

ابن حزم اندلسی در کتاب الإحکام و ابن واضح (یعقوبی، م ۲۸۴) در تاریخ خود، نام کسانی را که پس از صحابه از آنان اخذ فتوا می‌شد نقل کرده‌اند؛ البتّه ابن حزم آنان را بر اساس شهرهایی که سکونت داشتند، ذکر می‌کند؛ مانند صاحبان فتوا در مکّه، مدینه، بصره، کوفه، شام و ... ولی ابن واضح آنان را بر حسب ایّام خلافت خلفا نام می‌برد، مانند فقهای ایّام خلافت عثمان، فقهای ایّام خلافت معاویه تا فقهای ایّام خلافت محمّد امین از خلفای بنی عبّاس. «۷»

از معروف‌ترین آنها سعید بن مسیّب (م ۹۴) است؛ وی از فقها و پیش‌تازان مدرسهٔ حدیث است و «ابن حَجَر» (م ۸۵۲) دربارهٔ وی نقل می‌کند: «او داناترین مردم به امر حلال و حرام، اعلم اهل مدینه و بزرگ تابعین است و در میان تابعین کسی از وی عالم‌تر نبود». «۸»

مطابق نقل «یعقوبی» وی از فقهای عصر عبد الملک مروان و ولید بن عبد الملک بود. «۹»

---

(۱). الإحکام فی اصول الاحکام، ج ۵، ص ۸۸- ۸۷.

(۲). الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۸.

(۳). الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۶.

(۴). صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۴۹؛ طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۳۳۹؛ الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۵؛ تاریخ ابن عساکر، ج ۳، ص ۲۸.

(۵). الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۷.

(۶). ر. ک: موسوعة الفقه الاسلامی (موسوعه جمال عبد الناصر)، ج ۱، ص ۲۵؛ موسوعه فقهیّه کویتیّه، ج ۱، ص ۲۵؛ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۸۴- ۸۲.

(۷). ر. ک: الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۵؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲.

(۸). تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۷۶.

(۹). تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۹۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۶

دیگری سعید بن جبیر (م ۹۵) است که از شاگردان مدرسه کوفه به شمار می‌آید و گروهی از دانشمندان به فقه و دانش وی گواهی داده‌اند. وقتی مردم کوفه از ابن عبّاس مسائل دینی خویش را می‌پرسیدند، وی می‌گفت: «آیا سعید بن جبیر میان شما نیست؟». «۱»

مورّخ معروف «یعقوبی» او را از فقهایی می‌داند که در عصر ولید بن عبد الملک برای مردم فتوا می‌دادند. «۲»

ابن حجر دربارهٔ او می‌گوید: «وی فقیه مورد اعتماد بود» «۳» و سرانجام به جرم محبّت به علی و فرزندانش علیهم السلام به دست حجّاج بن یوسف ثقفی به شهادت رسید. «۴»

از دیگر فقهای تابعین ابراهیم بن یزید بن قیس نخعی (م ۹۶) است. وی دارای مذهب خاصّ فقهی بود. او بنیانگذار مدرسهٔ رأی و قیاس و استاد حمّاد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰) است، که حمّاد نیز استاد ابو حنیفه (م ۱۵۰) مؤسّس مذهب حنفی است. «۵»

او معتقد بود که احکام شرعیّه برای خود فلسفه و علّتی دارد و فقیه باید آن را بفهمد تا احکام شرعیه را بر محور آنها قرار دهد؛ بر خلاف مذهب داوود ظاهری (م ۲۷۰) و سعید بن مسیّب، که معتقد بودند فقط باید به ظاهر کتاب و سنّت عمل کرد و نباید به سراغ علل احکام و قیاس رفت و پس از آن باید به اجماع صحابه یا اجماع علما عمل کرد.

ویژگی دورهٔ اوّل:

مهم‌ترین ویژگی این دوره بوجود آمدن دو مدرسهٔ حدیث و رأی و نظر است. فقهای مدرسه حدیث، بر گروه رأی تاختند و عقیده آنها را مخالف نظرات صحابه دانستند. ابن قیّم کلماتی را از صحابه و تابعین در نقد عقیدهٔ دوم آورده است. از جمله:

۱. خلیفه اوّل أبو بکر گفته است: «کدام زمین مرا در برخواهد گرفت و کدام آسمان بر من سایه خواهد افکند، اگر من دربارهٔ آیه‌ای از کتاب خدا، به رأی خویش و یا آنچه را که نمی‌دانم، سخن بگویم».

۲. عمر بن خطاب گفت: «در دین خود، از رأی و نظر شخصی بپرهیزید».

۳. علی علیه السلام گفت: «اگر دین را می‌شد با رأی (و قیاس) به دست آورد، باید گفت زیر کفش برای مسح سزاوارتر از بالای آن است». «۶»

همچنین از تابعین نیز سخنانی را در ردّ رأی و نظر نقل کرده است. «۷»

به هر حال، طرفداران رأی و نظر، به قیاس و استحسان روی آوردند و با استفاده از آنها، به صدور فتوا در احکام شرعی پرداختند.

---

(۱). تهذیب التّهذیب، ج ۴، ص ۱۱.

(۲). تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۹۲.

(۳). تهذیب التّهذیب، ج ۱، ص ۳۴۹.

(۴). ر. ك: بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۳۶؛ اعیان الشّیعه، ج ۷، ص ۲۳۶.

(۵). ر. ك: الاعلام زرکلی، ج ۱، ص ۸۰؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۷۸؛ الفقه الاسلامی و أدلّته، ج ۱، ص ۴۲.

(۶). شاید به این علّت که هدف از مسح و یا غَسل، زدودن و پاك کردن آلودگی‌هاست و آلودگی در کف کفش بیشتر از آلودگی روی کفش است. (بر اساس فتوای اهل سنّت که مسح روی کفش را در بعضی از حالات کافی می‌دانند. ر. ك: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۴۷۱ به بعد).

(۷). اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۶۰- ۴۳.

دورهٔ دوم: عصر ظهور مذاهب فقهی

اشاره

این دوره از اوایل قرن دوم آغاز و تا اوایل قرن چهارم ادامه یافت. در پایان قرن اوّل و اوایل قرن دوم، نسلی از فقها به وجود آمدند که شروع به تدوین فقه کردند و به گسترش فروعات فقهی پرداختند.

مذاهب فقهی فراوان شد، هر شهری فقیهی داشت که رأی او بر آرای سایر فقها در آن دیار برتری داشت و هر عالمی شیوه‌ای در استنباط احکام برای خود برگزید، گفته شده: «مذاهب گوناگون در آن عصر به بیش از صد مذهب رسیده بود». «۱»

مذاهب این دوره را از یک بعد می‌توان به دو بخش «مذاهب منقرض شده» و «مذاهب منقرض نشده» تقسیم کرد.

مذاهب منقرض‌شدهٔ فقهی:

مقصود از این نوع مذاهب، مذاهبی است که دوام چندانی نیافت و پس از مدتی- کم یا زیاد- از بین رفت. عمدهٔ آن مذاهب به قرار ذیل است:

۱. مذهب حسن بصری؛ حسن بن ابی الحسن یسار معروف به حسن بصری (م ۱۱۰) از تابعانِ شناخته شده بود. دربارهٔ وی گفته‌اند که: «از محضر یکصد و پنجاه صحابی استفاده کرده است. فتاوای او را برخی از علما در هفت جلد جمع‌آوری کرده‌اند». «۲»

۲. مذهب ابن ابی لیلی؛ محمّد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی (م ۱۴۸) از اصحاب رأی و نظر به شمار می‌رفت؛ وی قاضی و مفتی معروف کوفه بود. دربارهٔ او گفته شده: «از یکصد و بیست تن از صحابه استفاده کرده است». «۳»

۳. مذهب اوزاعی؛ عبد الرحمن اوزاعی (م ۱۵۷) صاحب مذهب خاصی بود که در شام گسترش یافت، ولی در قرن چهارم هجری پیروان آن منقرض شدند. همچنین به مدت دویست سال این مذهب در میان مردم اندلس غلبه داشت، و سرانجام مذهب مالک در آنجا غالب شد. «۴»

۴. مذهب سفیان ثوری؛ أبو عبد اللّه سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱) اهل کوفه بود. وی به جهت خوف از حکومت وقت، مخفیانه زندگی می‌کرد. جمعی از مردم یمن، اصفهان و موصل از او فتاوایی گرفتند.

مذهب وی نیز در مدت کوتاهی منقرض گردید. «۵»

۵. مذهب لیث بن سعد؛ لیث بن سعد فهمی (م ۱۷۵) از فقهای مصر بود که شافعی دربارهٔ او گفته است: «او از مالک فقیه‌تر بود». مذهب او نیز به علت

---

(۱). دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

(۲). اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۰؛ همچنین ر. ک: طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۱۵۶؛ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۶۹؛ تهذیب التّهذیب، ج ۲، ص ۲۶۳.

(۳). اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۱؛ ر. ک: تهذیب التّهذیب، ج ۹، ص ۳۰۱؛ الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۵۸، طبقات الفقهاء شیرازی، ص ۸۴.

(۴). موسوعه جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ الاعلام زرکلی، ج ۳، ص ۳۲۰؛ طبقات الفقهاء شیرازی، ص ۷۶.

(۵). موسوعه جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۱۶۰- ۱۵۱؛ طبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۷۱؛ وفیات الاعیان ابن خلکان، ج ۲، ص ۳۸۶؛ تهذیب التّهذیب، ج ۴، ص ۱۱۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۳۸

عدم تدوین و کمی طرفدارانش پایدار نماند. «۱»

۶. مذهب ظاهری؛ بنیانگذار این مذهب، ابو سلیمان داوود بن علی بن خلف ظاهری (م ۲۷۰) است. وی نخست مقلّد مذهب شافعی بود، تا آنکه ریاست علمی بغداد به وی رسید؛ پس از آن برای خویش مذهب و شیوه‌ای را برگزید، که اساس آن عمل به ظاهر کتاب و سنّت بود، البتّه به شرط آن که از خود کتاب و سنّت و یا اجماع، دلیلی بر اینکه خلاف ظاهر مراد است اقامه نشود. او اگر نصّی نمی‌یافت، به اجماع عمل می‌کرد، و از قیاس پرهیز داشت و معتقد بود عمومات کتاب و سنّت برای پاسخ به هر پرسشی کافی است. مذهب وی تا نیمه قرن دوم ادامه داشت، سپس از بین رفت. مردم بغداد، شهرهای فارس و اندکی از مردم آفریقا و اندلس بر

مذهب او بودند.

ابن خلدون (م ۸۰۸) می‌نویسد: این مذهب اکنون از بین رفته است. هر چند بعدها ابن حزم اندلسی نیز مذهب ظاهری را پذیرفت، گرچه با مؤسّس این مذهب مخالفتهایی نیز داشت. «۲»

۷. مذهب طبری؛ بنیانگذار این مذهب، مفسّر و مورّخ معروف أبو جعفر محمّد بن جریر طبری (م ۳۱۰) است. او فقه را از داوود فرا گرفت و همچنین فقه اهل عراق و مالک و شافعی را نیز آموخت. او معتقد بود که احمد بن حنبل، فقیه نیست؛ بلکه صرفاً یک محدّث است.

طبری نیز در فقه، مذهب خاصّی داشت که در بغداد گسترش یافت؛ او و پیروانش در فقه تألیفاتی داشتند که به دست ما نرسیده است. مذهب او نیز بعد از نیمهٔ قرن پنجم رو به افول نهاد و منقرض شد و فقط آرای او در کتابها باقی ماند. «۳»

مذاهب منقرض نشده:

اشاره

مقصود ما از مذاهب منقرض نشده، مجموعه مذاهب فقهی از اهل سنّت است، که در میان گروه زیادی از مسلمانان باقی مانده و تا به امروز مورد عمل قرار می‌گیرد. این مذاهب عبارتند از: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی.

۱. مذهب حنفی

مؤسّس این مذهب، ابو حنیفه نعمان بن ثابت بود. وی در کوفه متولّد شده و در همان جا رشد و پرورش یافت. معروف آن است که تولّد وی در سال ۸۰ هجری و وفاتش در سال ۱۵۰ هجری در بغداد بود. ابو حنیفه، شاگرد حمّاد بن ابی سلیمان کوفی (م ۱۲۰) بود. خطیب بغدادی از شخصی به نام أبو مطیع نقل می‌کند که ابو حنیفه گفت: به نزد أبو جعفر منصور عبّاسی رفتم؛ به من گفت: علم را از چه کسی فرا

---

(۱). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۷۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۵۱۷؛ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۱۲۷.

(۲). ر. ک: موسوعه جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ طبقات الفقهاء شیرازی، ص ۹۲؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۵؛ تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۳۷۵- ۳۶۹.

(۳). موسوعه جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۴۵۶؛ تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۲.

گرفته‌ای؟ گفتم: از حمّاد و او نیز از ابراهیم نخعی (م ۹۶) و ابراهیم نیز از عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب، عبد اللّه بن مسعود و عبد اللّه بن عباس فرا گرفت. «۱»

همچنین وی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام و زید بن علی علیه السلام بهره فراوانی برد. دو تن از شاگردان ابو حنیفه، یعنی أبو یوسف و محمّد بن حسن شیبانی در مُسند خویش، برای فتاوای ابو حنیفه روایات زیادی را به عنوان مستند، نقل کرده‌اند. «۲»

مشهورترین شاگردان وی، أبو یوسف، یعقوب بن ابراهیم کوفی (م ۱۸۲) قاضی القضاهٔ زمان هارون الرشید، محمّد بن حسن شیبانی

(م ۱۸۹)، أبو الهذيل، زفر بن هذيل بن قيس كوفى (م ۱۵۸) و حسن بن زياد (م ۲۰۴) هستند. «۳»

مذهب وى در حكومت عثمانى مورد عنايت فراوان قرار گرفت و به عنوان مذهب رسمى شناخته شد؛ از اين رو، مذهب حنفى در تركيه، آسياى ميانه، شام، مصر، تونس، يمن، عراق و بسيارى ديگر از بلاد نفوذ كرد.

مصادر فقهى ابو حنيفه:

وى در فتوا دادن از كتاب خدا و سنّت رسول خدا- به شرطى كه متواتر باشد يا همه علما در همهٔ شهرها بدان عمل كرده باشند و يا آن سنّت را يكى از صحابه ميان گروهى ديگر از صحابه نقل كند و كسى نيز با وى مخالفت نكند- بهره مى‌جست. اگر سنّتى نمى‌يافت به اجماع صحابه عمل مى‌كرد و در صورت نبودن آن، به اجتهاد و قياس و پس از آن به استحسان تمسّک مى‌جست.

ابو حنيفه چون در عمل به سنّت سخت‌گير بود، و در نتيجه روايات اندكى به عنوان سنّت در نزد وى ثابت شده بود، به گونه‌اى گسترده به قياس و استحسان روى آورد. «۴» عمل گستردهٔ او به قياس و مانند آن، سبب منازعاتى ميان وى و فقهاى عصرش گرديد. از جمله ميان وى و سفيان بن سعيد ثورى (م ۱۶۱) كه از علماى كوفه به شمار مى‌رفت، درگيرى و نفرتى حاكم بود؛ زيرا سفيان از طرفداران حديث به شمار مى‌رفت، ولى ابو حنيفه اهل رأى و قياس بود. همچنين ميان او و شريک بن عبد اللّه نخعى، قاضى كوفه (م ۱۷۷) و محمّد بن عبد الرحمن بن ابى ليلى (م ۱۴۸) نيز مخالفتهايى وجود داشت.

ابن حزم گفته‌هاى ابو حنيفه و پيروانش را كذب دانسته و خطيب بغدادى نيز در تاريخش با عبارات تند و زننده‌اى، به ابو حنيفه و پيروانش تاخته است. «۵»

معروف است كه ابو حنيفه- جز در موارد اندك- به سنّت اعتماد نكرد؛ زيرا پذيرفتن سنّت نزد او، داراى شرايطى خاص و مشكل بود. «۶»

دانشمند معروف، ابن خلدون مى‌نويسد:

«ابو حنيفه فقط هفده حديث! از رسول خدا را صحيح

---

(۱). تاريخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۳۴.

(۲). ادوار علم الفقه، ص ۱۴۲.

(۳). الفقه الاسلامى و ادلّته، ج ۱، ص ۴۴.

(۴). تاريخ الفقه الاسلامى، ص ۱۲۱- ۱۲۰؛ الفقه الاسلامى و ادلّته، ج ۱، ص ۴۳.

(۵). ادوار علم الفقه، ص ۱۴۷- ۱۴۶.

(۶). تاريخ التشريع الاسلامى، ج ۲، ص ۸۱.

شمرده و به آنها اعتماد كرده است؛ زيرا در پذيرش احاديث، سخت‌گير بود». «۱»

۲. مذهب مالكى

اين مذهب منتسب به مالک بن انس بن ابى عامر اصبحى، (متولّد سال ۹۳ هجرى در مدينه و متوفّاى ۱۷۹ هجرى در همان شهر است). وى بخشى از عمرش را در دولت اموى و بخشى از آن را در دولت عباسى گذراند.

مالک فقه را نزد امام جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام، ربيعهٔ بن ابى عبد اللّه، معروف به «ربيعهٔ الرأى» (م ۱۳۶) كه از تابعين

بود، آموخت و از نافع (غلام عبد اللّه بن عمر) و زُهری حدیث شنید.

از مشهورترین شاگردان وی، شافعی (م ۲۰۴)؛ عبد الرحمن بن قاسم (م ۱۹۱)؛ اسد بن فرات (م ۲۱۳) و عبد اللّه بن وهب (م ۱۹۷) است. مذهب او در شمال آفریقا، قطر، بحرین و کویت طرفدار دارد.

وی دارای کتاب معروفی به نام موطّأ مالک است که کتابی حدیثی و فقهی است. این کتاب را مالک به درخواست منصور عبّاسی نوشت. خلفای عبّاسی سعی فراوانی در تکریم و بزرگداشت وی داشتند و لقب‌های فراوانی به وی دادند و حتّی گفتند: رسول خدا وی را به این اسم، نامگذاری کرد! و بعد از کتاب خداوند (قرآن) کتاب وی نظیر ندارد. «۲»

مصادر فقهی مالک:

وی در فتوا دادن، افزون بر کتاب و سنّت، به عمل اهل مدینه و فتوای صحابی استناد می‌جست و در رتبهٔ بعد به قیاس و مصالح مرسله نیز عمل می‌کرد. «۳» ولی برخی می‌گویند بعد از کتاب و سنّت، اجماع و قیاس و عمل اهل مدینه و فتوای صحابی و استحسان نزد وی اعتبار داشت. «۴»

۳. مذهب شافعی

این مذهب منتسب است به أبو عبد اللّه، محمّد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع، معروف به شافعی.

وی در سال ۱۵۰ هجری در «غزّه» متولّد شد و در سال ۲۰۴ هجری در مصر وفات یافت. از سویی شاگرد زعیم مدرسهٔ حدیث، مالک بن انس و از سوی دیگر شاگرد ابراهیم بن محمّد بن یحیی مدینی شاگرد امام صادق علیه السلام بود. او همچنین از محمّد بن حسن شیبانی شاگرد ابو حنیفه نیز بهره‌ها برد. «۵»

بیشترین روایات شافعی از ابراهیم بن محمّد، شاگرد امام صادق است. مذهب شافعی حدّ فاصل میان مذهب حنفی و مالکی است. نوشته‌اند: از مشهورترین شاگردان وی، یوسف بن یحیی (م ۲۳۱)؛ احمد بن حنبل (م ۲۴۱)؛ اسماعیل

---

(۱). تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶ (فصل ششم، علوم حدیث).

(۲). ر. ک: تهذیب التّهذیب، ج ۱۰، ص ۵؛ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۱۳۵؛ الاعلام زرکلی، ج ۲، ص ۱۲۶؛ تاریخ التشریع الاسلامی، ج ۲، ص ۹۹ به بعد؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۳۶- ۱۲۹؛ المدخل بالفقه الاسلامی، ص ۱۸۹- ۱۸۴؛ الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۴۶- ۴۵.

(۳). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۳۳.

(۴). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۴۶.

(۵). ادوار علم الفقه، ص ۱۵۷.

بن یحیی (م ۲۶۴) و ربیع بن سلیمان بن عبد الجبار (م ۲۷۰) بودند. «۱»

مذهب شافعی به دست شاگردانش در بسیاری از بلاد اسلامی گسترش یافت و در مصر و عراق و خراسان و ما وراء النهر نفوذ کرد و رقیب نزدیک مذهب حنفی به شمار می‌رفت «۲» و امروزه در مصر، اردن، سوریه، لبنان، عراق، هند و اندونزی مذهب شافعی پیروان فراوانی دارد. «۳»

مصادر فقهی شافعی:

شافعی در فتوا دادن، از کتاب، سنّت، اجماع و قیاس بهره می‌گرفت؛ البتّه وی خبر واحد را از فرد موثّق- هر چند آن خبر مشهور نباشد (بر خلاف نظر ابو حنیفه) و هر چند موافق عمل مردم مدینه نباشد (بر خلاف شیوهٔ مالک)- حجّت می‌دانست.

در قیاس نیز، اگر اصل و ریشهٔ معیّنی در کتاب و سنّت داشته باشد، در نظر وی حجّت است. او استحسان را- بر خلاف شیوهٔ ابو حنیفه و مالک- حجّت نمی‌دانست و می‌گفت: «من استحسن فقد شرّع؛ هرکس به استحسان روی آورد، تشریع کرده و بدعت گذارده است». «۴» او مصالح مرسله و حجیّت عمل اهل مدینه را قبول نداشت. «۵» در ردّ عمل به استحسان، کتابی به نام ابطال الاستحسان و در ردّ عمل به مصالح مرسله، کتابی به نام الاستصلاح نوشته و در کتاب معروفش الامّ حجیّت عمل مردم مدینه را انکار کرده است. «۶»

لازم به ذکر است که شافعی در کتاب الامّ فتواهای تازه و تجدید نظرهای فقهی را ذکر کرده است. «۷» به تصریح برخی از اندیشمندان اهل سنّت، فقه شافعی به فقه شیعه امامیّه نزدیک و موارد اختلافی میان آنان، نسبت به دیگر مذاهب کمتر است. «۸»

۴. مذهب حنبلی

مؤسّس این مذهب، أبو عبد اللّه، احمد بن حنبل بن هلال شیبانی است. وی در سال ۱۶۴ در بغداد متولّد شد و در همان شهر، سال ۲۴۱ وفات یافت.

او سفرهای علمی‌اش را به کوفه، بصره، مکّه، مدینه، یمن و شام انجام داد و از دانش علمای عصر خویش بهره گرفت. هر چند فقه را از شافعی فرا گرفت ولی اساتید او به صد تن بالغ شده‌اند. «۹» وی از محدّثان بزرگ اهل سنّت به شمار می‌آید و مُسند او، از اطلاع وی در عرصهٔ حدیث گواهی می‌دهد. احمد در مسند خویش بیش از چهل هزار حدیث نقل کرده است. او به حدیث مرسل و ضعیف نیز عمل می‌کرد. «۱۰»

از مشهورترین شاگردانش می‌توان به فرزندش

---

(۱). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۲- ۵۱.

(۲). تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۸۰۴.

(۳). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۳.

(۴). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۰- ۱۳۹.

(۵). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱؛ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۱۹۶.

(۶). ادوار علم الفقه، ص ۱۵۹.

(۷). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱.

(۸). همان مدرک، ص ۵۹.

(۹). همان مدرک، ص ۵۳.

(۱۰). همان مدرک.

صالح بن احمد بن حنبل (م ۲۶۶)، و فرزند دیگرش، عبد اللّه بن احمد بن حنبل (م ۲۹۰) و عبد الملک بن عبد الحمید بن مهران (م ۲۷۴) و احمد بن محمّد بن حجاج اشاره کرد. «۱»

این مذهب در بغداد ظهور کرد و به شام هم رفت.

امروز مذهب غالب بر حجاز، قطر، فلسطین و بحرین، مذهب حنبلی است. «۲»

مصادر فقهی احمد بن حنبل:

شیوهٔ احمد حنبل در استنباط فقهی، بدین صورت بود که نخست از نصوص کتاب و سنّت استفاده می‌کرد؛ و در سنّت از روایات مرسل و ضعیف نیز بهره می‌گرفت و به هنگام تعارض میان کتاب و سنّت، کتاب اللّه را مقدّم می‌شمرد؛ اگر سنّتی نمی‌یافت به فتاوای صحابه تمسّک می‌کرد؛ و به هنگام اختلاف نظر صحابه، نظری را که به کتاب اللّه و سنّت نزدیک‌تر بود ترجیح می‌داد، و اگر نظری را نزدیک‌تر به کتاب و سنّت نمی‌یافت، نظر اختلافی صحابه را در آن مسأله نقل می‌کرد، ولی خودش نظری را برنمی‌گزید. وی حتّی حدیث مرسل را بر قیاس مقدّم می‌داشت و در صورتی که نصّی از کتاب و سنّت و یا سخنی از صحابه نمی‌یافت، به قیاس عمل می‌کرد و پس از آن استصحاب، سدّ ذرایع و مصالح مرسله را مستمسک قرار می‌داد.

احمد بن حنبل در کتاب الخلال نقل می‌کند که از شافعی دربارهٔ قیاس سؤال کردم؟ پاسخ داد: فقط به هنگام ضرورت می‌توان به آن عمل کرد. «۳»

ویژگی‌های دورهٔ دوم:

مهمترین ویژگیهای این دوره از این قرار است:

۱. علم فقه از سایر علوم جدا شد و خود علمی مستقل گردید.

۲. عقل‌گرایی و فتوا، بر اساس رأی و نظر گسترش یافت؛ زیرا فقهای اهل سنّت در میان جامعه خویش با پرسشهای تازه‌ای مواجه می‌شدند و چون پاسخش را از کتاب و سنّت نمی‌یافتند، بسیاری از آنان به نظر و رأی و قیاس و مانند آن روی می‌آوردند.

۳. مذاهب فقهی در این دوره گسترش فراوان یافت و بر اساس برخی از نقلها تنها از سدهٔ دوم تا نیمه چهارم، ۱۳۸ مذهب به وجود آمد. «۴»

۴. کثرت آرا و فتاوا در یک مسأله، از ویژگیهای مهم این دوره بود، که به اختلاف مصادر فتوا و استنباط برمی‌گشت «۵» و همین امر مقدّمهٔ محدود ساختن مذاهب در دورهٔ بعد از سوی حاکمان گردید که بحث درباره آن به خواست خدا خواهد آمد.

***

---

(۱). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۴.

(۲). موسوعه جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۳۶؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۸.

(۳). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۵؛ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۲۰۳.

(۴). دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

(۵). ر. ك: تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۸۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۳

دورهٔ سوم: عصر توقّف حرکت اجتهادی

اشاره

(یا عصر تقلید از مذاهب اربعه)

در این دوره از تاریخ فقه اهل سنّت که از اوایل قرن چهارم آغاز و تا اواسط قرن هفتم ادامه داشت و تا زمان سقوط دولت بنی عبّاس طول کشید، علما و مردم، همه مقلّد پیشوایان مذاهب چهارگانه معروف بودند.

در این میان فقط محمّد بن جریر طبری (م ۳۱۰) دست به اجتهاد زد و پس از او مجتهد دیگری دیده نشد. بدین معنا که تمام تلاش علما در فهم کلام ائمّهٔ مذهب بود، نه غیر آن. کلمات ائمّهٔ چهارگانه، حالت قدسی پیدا کرد و مانند وحی مُنزل تلقی گردید؛ همهٔ عالمان فقط در محدودهٔ مذهب خویش اجتهاد می‌کردند.

استاد خضری بک در این باره می‌نویسد:

«این دوره، دوره‌ای بود که روح تقلید همگانی شد؛ و در این جهت فرقی بین اندیشمندان و مردم عادی نبود. کسی که می‌خواست فقه بخواند، نخست کتاب و سنّت را فرا می‌گرفت، سپس کتابهای امام مذهب خویش را تعلیم می‌دید و با طریقهٔ استنباط وی آشنا می‌شد و به همان صورت به پیش رفت.

وقتی این کتابها را به پایان می‌رساند، از فقها شمرده می‌شد. برخی که دارای همّتی بلند بودند، کتابی را مطابق احکام امام مذهب خویش تألیف می‌کردند؛ در این مسیر گاه کتاب مؤلّف سابق را مختصر می‌کردند و گاه کتابهای مختصر پیشین را شرح می‌نمودند و گاه آنچه را که در کتابهای مختلف آمده بود، جمع‌آوری می‌کردند؛ ولی هیچ کس اجازه نداشت در مسأله‌ای، بر خلاف امام مذهب خویش، نظری را ابراز کند؛ گویا آنچه حق بود بر قلب پیشوای مذهب وی نازل و بر زبانش جاری شده بود. از بزرگترین فقهای حنفی این دوران، جناب أبو الحسن عبید الله کرخی است که این گفته از وی نقل شده است: هر آیه‌ای که با نظر اصحاب ما مخالف باشد، یا باید تأویل برده شود، و یا باید آن را منسوخ دانست و برخورد ما با حدیث نیز این چنین است»!! «۱»

علل انسداد باب اجتهاد و انحصار مذاهب:

اشاره

کثرت مذاهب فقهی، سبب هرج و مرج و وحشت زمامداران گردید؛ از این رو، نخست به بستن باب اجتهاد تصمیم گرفتند و سپس مذاهب را در چهار مذهب منحصر کردند.

در انسداد باب اجتهاد بیشترین تأثیر را هرج‌ومرج‌های فقهی و کثرت مذاهب داشت و چنانکه گذشت، تعداد مذاهب به ۱۳۸ مذهب رسیده بود. این مسأله وحشت زمامداران را برانگیخت و آنها را به فکر انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب فقهی انداخت. لذا فرمان صادر شد که از این پس هیچ فقیهی حقّ اجتهاد تازه‌ای را ندارد و همگی لازم

---

(۱). تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۰۰- ۱۹۹.

است از فقهای معروف و سرشناس تبعیت کنند.

در این میان فقها و دیگر مردم موظّف شدند از چهار مذهب حنفی، حنبلی، شافعی و مالکی پیروی و از آنان تقلید کنند، با آنکه خود آنان هرگز به چنین امری راضی نبوده و بر این باور بودند که دیگران نیز باید اجتهاد کرده، از تقلید خودداری کنند. «۱» در سبب حصر مذاهب، به این چهار مذهب عوامل زیر را نیز بر شمرده‌اند:

۱. تدوین مذاهب

وقتی مذهبی تدوین شود و به طور گسترده در بلاد اسلامی منتشر گردد، احتمال بقای آن بیشتر است؛ زیرا فقه مدوّن، سبب سهولت دسترسی مردم به آرای مجتهدان و عمل به آن می‌گردد. و چون مذاهب فقهی ائمّهٔ اربعهٔ اهل سنّت پیش از این، به گونه‌های مختلف تدوین و انتشار یافته بود، سبب نفوذ آنها در بلاد اسلامی و ماندگاری آنها گردید و همین سبب ارجاع همگان به این آثار مدوّن و انتشار یافته شد.

شافعی می‌گفت: «لیث (م ۱۷۵) از مالک فقیه‌تر است، جز آنکه اصحاب لیث برای تدوین فقه او همت نگماشتند، ولی آرای مالک تدوین و منتشر گردید». «۲»

۲. شاگردان متعصّب

وجود شاگردان متعصّب و ترویج کنندگان آثار این چهار مذهب و دفاع بی‌چون و چرای آنان از امامان مذهب خویش، سبب توجّه بیشتر به این چهار مذهب گردید. «۳»

۳. نقش زمامداران

در دوره‌های نخست، خلفا و زمامداران برای قضاوت از مجتهدان و صاحبان نظر و فتوا استفاده می‌کردند؛ رأی و نظر آنان که عالمان به کتاب و سنّت و مورد اعتماد مردم بوده و قدرت استنباط احکام را داشتند، در شهرهای اسلامی منتشر می‌شد و در دوره‌های بعد، دنبال کسانی بودند که آرای صاحبان مذهب گذشته را بیان و اجرا کند و زمامداران به این مذاهب توجّه بیشتری نشان دادند. از این رو، گاه همّت علمای دوره‌های بعد فهم آرای ائمّهٔ اربعه و تبیین آنها، جهت دست یابی به این مناصب بود.

به این ترتیب آنان به مذهبی که خلیفه زمان آن را اختیار کرده بود، رغبت نشان می‌دادند. (و همین امر سبب رسمیّت یافتن این مذاهب و ارجاع همگان به آنان شد). «۴»

به هر حال، به نظر می‌رسد بیشترین تأثیر را در بسته شدن باب اجتهاد، هرج و مرج فقهی و کثرت مذاهب فقهی داشت و علت انحصار مذاهب، در این چهار مذهب، علل سیاسی، اجتماعی و کثرت پیروان

---

(۱). المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۲۰۹- ۲۰۷.

(۲). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۶؛ الاعلام زرکلی، ج ۵، ص ۲۴۸.

(۳). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۶.

(۴). ر. ک: المدخل الفقهی العام، مصطفی احمد زرقاء، ج ۱، ص ۱۷۹- ۱۷۷؛ تاریخ الفقه الاسلامی، بدران ابو العینین بدران، ص ۹۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۵

این مذاهب بود. بدین ترتیب، سه قرن پس از ظهور اسلام و گرمی بازار اجتهاد، درهای آن بسته شد.

قرنها ادامه یافت و همه فقها به صورت مقلّدانی برای این چهار فقیه معروف درآمدند. (برای اطلاع بیشتر در زمینهٔ علل انسداد باب

اجتهاد، به بحث «انفتاح باب اجتهاد» در این کتاب مراجعه شود).

فقهای برجستهٔ دورهٔ سوم:

اشاره

هر چند عالمان و اندیشمندان این دوره، در محدودهٔ مذاهب اربعه حرکت می‌کردند، اما به هر حال، این دوره نیز شاهد فقهای برجسته‌ای در این مذاهب بود، که نام برخی از آنان ذکر می‌شود.

فقهای حنفی:

۱. أبو جعفر طحاوی (م ۳۲۱)، که ریاست یاران ابو حنیفه را در مصر به عهده داشت.
۲. أبو بکر احمد بن علی جصّاص (م ۳۷۰)، نویسندهٔ کتاب احکام القرآن و شرح مختصر الطحاوی فی فروع الفقه الحنفی.
۳. شمس الائمّه محمّد بن احمد سرخسی (م ۴۳۰)، که اصولی و فقیهی زبردست بود و کتاب مبسوط او در پانزده جلد منتشر شده است.

فقهای مالکی:

۱. بکر بن علاء قشیری (م ۳۱۴)، نویسندهٔ کتابهای الأحکام و الرد علی المزنی و اصول الفقه.
۲. محمّد بن احمد بن محمّد بن رشد قرطبی، (م ۳۲۰) که زعیم فقهای عصر خویش در اندلس به شمار می‌آمد. وی نویسندهٔ کتاب البیان و التحصیل لما فی المستخرجهٔ من التوجیه و التعلیل و دیگر کتب است.
۳. أبو بکر محمّد بن عبد اللّه، معروف به «ابن عربی معافری» (م ۵۳۴)، صاحب آثاری چون احکام القرآن و المسالک فی شرح «موطّأ مالک».

فقهای شافعی:

۱. قاضی ابو حامد احمد بن بشر مروزی (م ۳۶۲)، نویسندهٔ کتاب الجامع و شرح مختصر المزنی.
۲. أبو المعالی عبد الملک بن عبد اللّه جوینی، معروف به «امام الحرمین» (م ۴۷۸)، او کسی بود که «نظام الملک» برای وی در نیشابور «مدرسهٔ نظامیه» را تأسیس کرد. از تألیفات اوست: «النهایه» در فقه و «البرهان» در اصول فقه.
۳. حجهٔ الاسلام، ابو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد غزالی (م ۵۰۵)، نویسندهٔ کتابهای البسیط، الوسیط، الوجیز، الخلاصه و المستصفی.

فقهای حنبلی:

۱. أبو الوفاء، علی بن عقیل بن محمّد بن عقیل بن احمد بغدادی (م ۵۱۳)؛ وی نویسندهٔ کتاب‌های فراوانی است، از جمله: التذکره، الفنون و الفصول.

۲. احمد بن حسن بن احمد کوذانی (م ۵۱۶)، نویسندهٔ کتابهای: الهدایه، الخلاف الکبیر و رءوس المسائل.

۳. مجد الدّین أبو البرکات عبد السّلام بن ابی

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۶

القاسم بن تیمیه (م ۶۵۲). و از آثار اوست: المحرّر، الاحکام الکبری و المنتقی من احادیث الاحکام. «۱»

ویژگی‌های دورهٔ سوم:

مهمترین ویژگیهای این دوره امور ذیل است:

۱. بسته شدن باب اجتهاد.

۲. تلاش در مسیر فهم مذاهب فقهی و برتری هر یک بر دیگری، همراه با پاره‌ای از تعصّبات مذهبی.

۳. تدوین مذاهب اربعه، به صورت‌های مختلف.

۴. تکمیل و تدوین علم اصول به گونه‌های متفاوت.

۵. گسترش مناظرات مذهبی میان بزرگان مذاهب.

دورهٔ چهارم: عصر رکود فقهی

اشاره

این دوره، از اواسط قرن هفتم آغاز و تا اواخر قرن سیزدهم ادامه داشت و در واقع ادامهٔ دوره قبل است.

پس از آنکه از قرن چهارم، مذاهب فقهی- هر چند در محدودهٔ مذاهب اربعه- حرکتی فعّال داشتند، از اواسط قرن هفتم، چرخ حرکت آنها به کندی گرایید و رو به ضعف نهاد.

علت این مسأله، تحوّلاتی بود که در کشورهای اسلامی پدیدار شد، و عمدهٔ آن ضعف دستگاه خلافت اسلامی بود. خلافت اسلامی به دولتهای کوچک و حکومت‌های منطقه‌ای تبدیل شد.

هجمه‌هایی از سوی دشمنان اسلام؛ مسیحیان و دوگانه‌پرستان، برای در هم شکستن کیان اسلام آغاز شد، این یورش در اواخر خلافت عبّاسیان آغاز شد.

از یک سو، جنگهای صلیبی (که از قرن پنجم قمری آغاز و به مدّت دو قرن ادامه یافت)، «۲» سخت مسلمانان را درگیر خویش ساخت و شعله‌های آتش جنگ، همه را فراگرفت و از سوی دیگر، در همان زمان که پیکر کشور اسلامی، مجروح جنگهای صلیبی بود، حملهٔ گستردهٔ دیگری از ناحیه شرق توسّط قوم مغول به بلاد اسلامی آغاز شد. هجومی که همه بلاد اسلامی را ویران ساخت و تا بغداد پایتخت خلافت اسلامی پیش رفت و آن را نیز تحت تصرّف خود درآورد. دانشمندان زیادی کشته شدند و کتابخانه‌های فراوانی به آتش کشیده شد.

کشورهای اسلامی از یک سو، تحت سیطرهٔ مغول از جانب شرق و از سوی دیگر تحت سیطرهٔ صلیبیّون از جانب غرب قرار گرفتند. «۳»

طبیعی بود که این هرج و مرج، در همه شئون بلاد اسلامی و از جمله فقه اثر بگذارد. حرکت‌های فقهی، رو به خمودی گذاشت و

تفکّر بستهٔ تقلید،

(۱). برای آگاهی بیشتر، ر. ک: تاریخ التشریع الاسلامی، نوشتهٔ محمّد خضری بک، ص ۲۱۲ به بعد.

(۲). ر. ک: دائرة المعارف القرن العشرین، ج ۵، ص ۵۳۵- ۵۳۱؛ فرهنگ معین، واژهٔ صلیبی.

(۳). ر. ک: کامل ابن اثیر، ج ۱۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۷

بیش از پیش حکمفرما شد و (شدیدتر و گسترده‌تر از دورهٔ قبل) به نقل آنچه که از گذشتگان به جای مانده بود، اکتفا گردید و حدّ اکثر، گاه برای کتب گذشتگان شرحی نوشته می‌شد، یا تلخیص می‌گردید. «۱»

هر چند در این دوره، برخی از علما کتابهایی را در فقه تدوین کردند، ولی نسبت به گستردگی کشور اسلامی و جمعیّت مسلمین و همچنین طول این دوره (حدود ۶ قرن)، بسیار اندک است. «۲»

برخی از فقهای دورهٔ چهارم:

۱. عزّ بن عبد السلام (م ۶۶۰).

۲. عبد الوهّاب علی بن کافی (م ۷۷۱).

۳. تقی الدّین أبو الحسن علی بن قاضی (م ۷۵۶).

۴. احمد بن علی بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲).

۵. جلال الدّین سیوطی (م ۹۱۱).

۶. شیخ الاسلام أبو یحیی زکریا بن محمّد انصاری (م ۹۲۶).

۷. احمد بن محمّد بن علی بن حجر هیتمی (م ۹۷۴).

استاد «مصطفی زرقا» دربارهٔ این دوره می‌نویسد:

«در این عصر، تفکّر تقلیدی بسته، حکمفرما بود و علما به جای پی‌جویی علل و مقاصد شریعت در فقه، به صرف حفظ و قبول آنچه در کتابهای فقهی آمده بود، اکتفا می‌کردند و در اواخر این دوره، تفکّر عامیانه جای اندیشه‌های علمی را- نزد بسیاری از فقها- گرفته بود». «۳»

ویژگی دورهٔ چهارم:

تنها ویژگی این دوره، حکومت تفکّر تقلیدی بود. در نتیجه، در این دوره، کتاب‌های رسمی فتوایی زیاد شد و همین کتابها، پیوسته از مهمترین مراجع فقهی به شمار می‌آمد. برخی از محقّقان نام تعدادی از این فتاوای رسمی را چنین ذکر کرده‌اند:

«فتاوای تاتارخانیه، بزازیه، ظهیریه، هندیه، خیریه، زینیّه» و مانند آن؛ فتاوای خانیه، متعلق به قاضی خان، حسن بن منصور (م ۵۹۲) بود و فتاوای بزازیه، به حافظ الدّین محمّد، معروف به ابن بزاز (م ۸۲۷) تعلّق داشت و فتاوای زینیّه، از ابن نجیم، زین العابدین مصری، از بزرگان فقهای حنفی بود.

(۱). ر. ک: تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۹ و ۱۰۴؛ المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۸۶؛ تاریخ التشریع الاسلامی، خضری بک، ص

۲۲۶- ۲۲۵.

(۲). در حالی که این دوران عصر رکود فقه اهل سنّت است، ولی همانگونه که در تشریح دوره‌های فقه اهل بیت علیهم السلام گذشت اواخر قرن ششم تا قرن یازدهم؛ (یعنی تا شروع عصر سیطرهٔ اخباریون) دورهٔ طلایی فقه اهل بیت علیهم السلام به شمار می‌آید و این دوران شاهد ظهور فقهایی همچون ابن ادریس حلّی (م ۵۹۸)؛ محقّق حلّی (م ۶۷۶)؛ علّامهٔ حلّی (م ۷۲۶)؛ فخر المحقّقین (م ۷۷۱)؛ شهید اوّل (م ۷۸۶)؛ محقّق کرکی (م ۹۴۰)؛ شهید ثانی (م ۹۶۶) و محقّق اردبیلی (م ۹۹۳) و دیگر بزرگان- با دهها آثار ارزشمند فقهی- بود. در واقع در این چند قرن فقه اهل بیت علیهم السلام و فقه اهل سنّت دو حرکت متعاکس داشتند؛ فقه اهل بیت علیهم السلام رو به رشد و بالندگی و فقه اهل سنّت رو به رکود و خمودی نهاد و شاید یکی از ادلّهٔ آن، بروز جنگ‌های صلیبی و به دنبال آن فتنهٔ مغول بود و با توجّه به اینکه فقهای اهل سنّت مورد حمایت حکومت‌ها بودند و حکومت‌های این دوران تحت فشار جنگ‌های سنگین مزبور قرار داشتند نمی‌توانستند حمایت‌های کافی از فقهای خود داشته باشند و بستر مناسبی را برای رشد فقهی آنان فراهم آورند.

(۳). المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۸۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۸

فتاوای خیریّه، متعلق به خیر الدّین منیف فاروقی (م ۱۰۸۱) و فتاوای هندیّه که با نام «فتاوای عالمگیری» نیز شهرت داشت، توسّط سلطان محمّد اورنیک زیب از پادشاهان سلسلهٔ مغول که در هندوستان حکومت می‌کرد، جمع‌آوری شد.

بسیاری از این فتواهای رسمی، چاپ شده و موجود است». «۱»

دورهٔ پنجم: عصر بازگشت تلاش فقهی

اشاره

شروع این دوره، با تأسیس دولت عثمانی در قرن سیزدهم صورت گرفت. دولت عثمانی در مشرق ظهور کرد و به سمت غرب پیش رفت و در زمان سلطان محمّد فاتح، از پادشاهان دولت عثمانی «قسطنطنیه» فتح شد. اسلام تا نیمی از اروپا را در برگرفت و عمدهٔ کشورهای اسلامی، کشور واحدی را تشکیل دادند و به همین سبب، مسلمانان دارای شوکت و عظمتی فوق العاده شدند.

با توجّه به اینکه مذهب رسمی دولت عثمانی، حنفی بود، همّتها صرف نوشتن کتابها و شرح و بسط کتب پیشین در ارتباط با مذهب حنفی شد. این تلاشها در محدودهٔ فقه حنفی انجام شد و سبب رشد و توسعهٔ آن مذهب گردید. به موجب تعامل دولت عثمانی با دولت‌های غربی و روی آوردن دولت عثمانی، به تدوین قوانین منضبط و حکومتی، رشدی تازه در مسیر اجتهاد در محدودهٔ فقه حنفی اتّفاق افتاد. هر چند دیگر مذاهب، همچنان در رکود، باقی ماندند.

محقّقان می‌گویند: «شروع این دوره با پیدایش مجلة الأحکام العدلیة در سال ۱۲۸۶ آغاز شد. این مجله در واقع دستورالعمل‌های واحد قضایی برای دادگاه‌ها بود، که توسّط جمعی به صورت قانون مدنی عام، منتشر می‌شد. این جمع به وسیله گروهی هفت نفره، به ریاست احمد جودت پاشا تشکیل می‌شد. مبنای کار آنان، این بود که، قوانین را به سادگی، خالی از نقل اقوال مختلف و بر اساس یک رأی و نظر، در اختیار مجامع ذی ربط قرار دهند.

این مجلّه در نهایت، دارای ۱۸۵۱ مادّه گردید؛ که از یک مقدّمه و شانزده کتاب تشکیل شد، شانزده کتاب عبارت بود از: بیوع، اجارات، کفالت، حواله، رهن، امانت، هبه، غصب و اتلاف (یک کتاب)، شرکت، وکالت، صلح و إبرا (یک کتاب)، شفعه و حَجْر و اکراه (یک کتاب)، اقرار، دعوی، قضا، بیّنه و سوگند (یک کتاب)». «۲»

ویژگی‌های دورهٔ پنجم

مهمترین ویژگیهای این دوره چنین است:

۱. فعّال شدن مجامع فقهی و تدوین کتابهای

(۱). المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۹۰؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۳- ۱۰۲.

(۲). ر. ک: المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۹۹- ۱۹۶؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۹- ۱۰۶؛ تاریخ التشریع الاسلامی، ج ۲، ص ۳۰۲- ۲۹۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۴۹

فقهی (در محدودهٔ مذهب حنفی).

۲. پیدایش مجلة الاحکام العدلیة و تدوین قوانین عام مدنی برای دادگاه‌ها.

دورهٔ ششم: عصر بیداری و احیای مجدّد باب اجتهاد

اشاره

هر چنـد شـروع حرکت جدیـد فقهی از ابتـدای قرن سـیزدهم و با انتشار مجلـة الاحکام آغاز شد، ولی سالیان طولانی مجامع فقهی و مجالس افتا، در محـدوده مـذهب حنفی- که مذهب رسـمی دولت عثمانی بود- فتوا صادر می‌کردند؛ تا آنکه جمعی از مصـلحان و اندیشمندان، این حصر را شکستند و برای امر قانون‌گذاری اسلامی، از همه مذاهب استفاده کردند.

نخستین کسـی که چنین تلاشـی را آغاز کرد- به گفتهٔ برخی از اندیشمندان- سیّد جمال الدّین اسدآبادی (م ۱۳۱۴) بود. تلاش وی آن بود که فقه را از منابع اصـلی و نخستین خود برگیرد و با جمود بر مـذهبی معین مبارزه کنـد. وی پایه‌گـذار نهضت فکری تازه‌ای در شرق گردید و با تلاشهای او قرن چهاردهم به عصر بیداری مسلمین مبدّل گشت. «۱»

پس از سیّد جمال، تلاشـهای وی توسّط شاگرد برجستهٔ او، شیخ محمّد عبده پی‌گیری شد. آنها فقه را از تقیّد به مذهب خاص آزاد کردند و در اواخر سال ۱۹۱۴ میلادی، لجنه‌ای از علما و دانشـمندان در مصـر، گرد هم آمدند که اعضای آن از مفتی الازهر، برخی از بزرگان دستگاه قضایی و استادان دانشگاه‌های حقوق و علوم قضایی تشکیل می‌شد.

آنـان قوانین احوال شخصـیّه را بـا اسـتفاده از مـذاهب چهارگـانه نوشـتند. این لجنه به سـبب مخـالفت جمع دیگری از علمـا- پس از مدتی- منحل شد؛ ولی اصـلاح طلبی- که نیاز روز جامعه اسـلامی بود- در میان مسـلمین شدّت گرفت و بار دیگر اصـلاح قوانین با استفاده از تمامی مذاهب اربعه آغاز شد.

گام بعدی آن شد که در قانون‌گذاری بتوان به جز از مذاهب اربعه نیز اسـتفاده کرد و در واقع، آخرین قدمها برای آزادسازی فقه از انحصار در چهار

(۱). در این که سـیّد جمال الـدّین اسدآبادی، اهل کدام کشور و دارای چه مذهبی است، میان شـرح‌حال‌نویسان اختلاف نظر است، عمدهٔ نویسندگان اهل سنّت وی را افغانی و دارای مذهب حنفی می‌دانند (ر. ک: دائرهٔ معارف القرن العشرین، ج ۳، ص ۱۶۳؛ دائرة المعارف الاسلامیّه، ج ۷، ص ۹۵). ولی به نظر جمعی از محقّقان، شهر اسدآباد از شهرهای استان همدان در ایران زادگاه اوست. هم

اکنون نیز در اسدآباد همدان منزلی که وی در آنجا متولّد شده موجود و شناخته شده است و اقوام و خویشان وی نیز در ایران و برخی در همان اسدآباد زندگی می‌کنند. از نظر مذهب نیز جعفری است؛ گرچه برای هدف بزرگتر که همان بیداری مسلمین و کاستن از حساسیّت‌ها بود در کشورهای اهل سنّت، خود را حنفی معرّفی می‌کرد. همان گونه که به دو دلیل عمده خویش را افغانی می‌نامید:

نخست آنکه: افغانستان در صحنهٔ ارتباطات بین المللی، کشوری مستقل و فعّال و برخوردار از سفارتخانه و کنسولگری در دیگر کشورها نبود، از این رو سیّد جمال از تعقیب مأموران کشور خود در امان بود؛ ولی اگر خویش را ایرانی می‌نامید به راحتی توسّط مأموران و سفارتخانه‌های ایران کنترل و تحت تعقیب قرار می‌گرفت.

دیگر آنکه: چون در آن زمان نسبت به عالمان ایرانی حسّاسیتی در دنیای اسلام وجود داشت، لذا خود را افغانی نامید.

(ر. ک: اعیان الشیعهٔ، ج ۴، ص ۲۱۳- ۲۰۶؛ بیدارگران اقالیم قبله، اثر محمّد رضا حکیمی، ص ۸۱- ۶۹).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۰

مذهب برداشته شد.

در دسامبر ۱۹۳۶ میلادی، هیأت وزیران مصر موافقت کرد که قانون فقه با استفاده از فقه اسلامی- بدون تقیّد به مذهب خاص- تدوین شود. «۱»

در این نهضت جدید، اندیشمندان بر این اعتقادند که آرای فقها و صحابه و پس از آن تابعین، همان اعتبار و ارزش را دارد که آرای ابو حنیفه و مالک و شافعی و احمد بن حنبل دارد. بنابراین، هیچ ضرورتی ندارد که همه، به فتوای یک مجتهد عمل کنیم؛ بلکه ممکن است از فتاوای مجتهدان مختلف- از صحابه و تابعین- هر کدام که با نیاز زمان سازگارتر است استفاده کنیم. «۲»

برخی از صاحب نظران معتقدند، مبارزه با تقلید و تلاش برای فتح باب اجتهاد، نخست توسّط ابن تیمیّه (م ۷۵۸) و شاگردش ابن قیّم جوزیه (م ۷۵۱) آغاز شد. آنان به تقلید و طرفداران آن سخت تاختند و اندیشمندان را به اجتهاد از کتاب خدا و سنّت رسول خدا و روش سلف صالح فراخواندند.

در اواخر قرن دوازدهم نیز محمّد بن عبد الوهّاب (م ۱۲۰۶) شیوهٔ ابن تیمیّه را ادامه داد و بر همان اساس، مذهب وهابی را بنا نمود. «۳»

ولی حقیقت آن است که وهابیّت و مؤسّس آن، هر چند از سویی به حرکت اجتهادی و مراجعه به کتاب و سنّت- فارغ از برداشت مذاهب چهارگانه- معتقد بود؛ ولی چند نکته را نباید در این ارتباط فراموش کرد:

نخست آنکه، آنان همچنان مذهب حنبلی دارند و از فقه احمد بن حنبل پیروی می‌کنند.

دیگر آنکه، آنچه امروز از مذهب وهابیّت در مخالفت با دیگر مذاهب شهرت دارد، غالباً مسائل اعتقادی، مانند برداشت آنها از مسألهٔ توحید و شرک و توسّل و مانند آن است که در این عناوین آنها با همه مذاهب اسلامی به مخالفت پرداخته و گاه با تندی و خشونت آنان را به «شرک» متّهم می‌کنند.

---

(۱). جالب است بدانیم که بعضی از فقها و اندیشمندان اهل سنّت در برخی از مسائل فقهی نظر فقهای شیعه را انتخاب کرده‌اند؛ که نمونهٔ روشن آن فتوای رئیس وقت دانشگاه الازهر و مفتی بزرگ اهل سنّت «شیخ محمود شلتوت» است که در مسأله سه طلاق در مجلس واحد گفت: «هر چند سه طلاق در یک جلسه و با یک عبارت از نظر مذاهب چهارگانهٔ عامه، سه طلاق محسوب می‌شود، ولی طبق عقیدهٔ شیعهٔ امامیّه یک طلاق بیشتر به حساب نمی‌آید و چون به راستی از نظر قانون (و ظاهر آیات) رأی شیعه حق است، باید به آن عمل نمود. (مجلّهٔ رسالهٔ الاسلام منتشر شده در دار التقریب بین المذاهب الاسلامیّهٔ بالقاهره، سال یازدهم، شمارهٔ ۱، ص

۱۰۸). سپس این مسأله را گسترش داد و فتوای تاریخی خود را چنین صادر کرد: «إنّ مذهب الجعفريّة المعروف بمذهب الشيعة الاماميّة الاثنا عشريّة مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب اهل السنّة؛ مذهب جعفری که به مذهب شیعهٔ امامیهٔ اثنا عشری معروف است، مذهبی است که تعبّد به آن شرعاً- همانند تعبّد به سایر مذاهب اهل سنّت- جایز است».

آنگاه به مسلمین توصیه می‌کند که این مذهب را بشناسند و خود را از تعصّب نابجا نسبت به مذهب معیّن آزاد کنند. (همان مدرک، ص ۲۲۸).

(۲). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۱۵- ۱۱۲ (با تلخیص)، همچنین ر. ك: المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۱۶۱- ۱۵۴؛ تاریخ التشریع الاسلامی، ج ۲، ص ۳۶۰- ۳۰۳.

استاد محمّد فرید وجدی نیز به صراحت معتقد به انفتاح باب اجتهاد و دوام این انفتاح هست و برای آن ادلّه روشنی اقامه می‌کند (ر. ك: دائرة المعارف قرن العشرين، ج ۳، ص ۲۵۵- ۲۵۳).

(۳). تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۱؛ تاریخ تشریع الاسلامی، ج ۲، ص ۳۶۶.

سوم آنکه، وهابیّت از جهتی بسیار جمود دارند و به همین دلیل، سالها با هر نوع آثار تمدّن و بهره‌گیری از اختراعات دنیای علم مخالفت ورزیده و آن را حرام می‌دانستند، هر چند روشنفکران اخیر آنان، در این برنامه‌ها تجدید نظر کرده‌اند. «۱»

ویژگی‌های دورهٔ ششم:

این دوره دارای دو ویژگی مهم است:

۱. شروع نهضت اصلاح طلبی در ارتباط با فقه اسلامی و خروج اجتهاد از انحصار فقه حنفی و بهره‌گیری از سایر مذاهب.

۲. گسترش نهضت اصلاح طلبی و استفاده از آرای همه فقها و مجتهدان مذاهب اسلامی و وضع قوانین، بر اساس بهترین آرا و سازگارترین فتواها با مقتضیات و نیازهای زمان.

*** منابع و مآخذ

۱. الاحتجاج، أبو منصور احمد بن علی طبرسی، انتشارات اسوه، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ق.

۲. الارشاد، محمّد بن نعمان (شیخ مفید)، دار المفید.

۳. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، یوسف بن عبد اللّه بن محمّد بن عبد البر القرطبی، دار الکتب العلمیّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۴. الاعلام، خیر الدّین زرکلی، دار العلم للملايين، بیروت، چاپ هشتم، ۱۹۸۹ میلادی.

۵. اعلام الوری، فضل بن حسن طبرسی، مؤسّسهٔ آل البیت لإحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۶. اعیان الشیعة، سیّد محسن امین، دار التعارف، بیروت، چاپ پنجم.

۷. امالی شیخ طوسی، أبو جعفر محمّد بن حسن طوسی، دار الثقافه، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۸. امل الآمل، محمّد بن حسین حرّ عاملی، دار الکتاب الاسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.

۹. انوار البهیّه، حاج شیخ عباس قمی، مؤسسهٔ منشورات دینی مشهد.

۱۰. أدوار علم الفقه و اطواره، شیخ علی آل کاشف الغطاء، دار الزهراء، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۹۹ ق.

۱۱. بحار الأنوار، علّامه محمّد باقر مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۱۲. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، علّامه شهید مرتضی مطهّری، انتشارات حکمت، چاپ اوّل.

۱۳. بصائر الدرجات، محمّد بن حسن صفّار، مؤسسه اعلمی، تهران، ۱۴۰۴ ق.

۱۴. بیدارگران اقالیم قبله، محمّد رضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

۱۵. پیام قرآن، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی و همکاران، مدرسة الامام امیر المؤمنین، چاپ اوّل، ۱۳۶۷ ش.

۱۶. تاریخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون مغربی، دار الکتاب اللبنانی.

۱۷. تاریخ بغداد، أبو بکر احمد بن علی (خطیب بغدادی)، دار الفکر، بیروت.

۱۸. تاریخ التشریع الاسلامی، شیخ محمّد الخضری بک، دار المعرفة، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.

۱۹. تاریخ التشریع الاسلامی، علی محمّد معوّض- عادل احمد

---

(۱). ر. ک: کشف الارتیاب فی اتباع محمّد بن عبد الوهّاب، مقدّمة اولی؛ تاریخ آل سعود، ناصر السعید؛ وهابیّت بر سر دوراهی (نوشتهٔ آیة اللّه مکارم شیرازی).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۲

عبد الموجود، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۲۰. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، دار القلم، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ق.

۲۱. تاریخ الفقه الاسلامی، بدران ابو العینین بدران، دار النهضة العربیّه، بیروت.

۲۲. تاریخ یعقوبی، ابن واضح احمد بن ابی یعقوب (یعقوبی)، دار صادر، بیروت.

۲۳. تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلال الدّین سیوطی، مطبعة السعادة، مصر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

۲۴. تذکرة الحفاظ، شمس الدین محمّد بن احمد ذهبی، دار الکتب العلمیّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۲۵. التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، دار الکتب العلمیّه، تهران، چاپ دوم.

۲۶. تنقیح المقال فی علم الرجال، علّامه شیخ عبد اللّه مامقانی، مطبعه مرتضویه، نجف اشرف، ۱۳۵۲ ق.

۲۷. جامع المقاصد (مقدّمهٔ تحقیق)، تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۲۸. دائرة المعارف الاسلامیّة الشیعیّة، حسن الامین، دار التعارف، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۱۵.

۲۹. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۳۰. دائرة المعارف بستانی، بطرس بستانی، دار المعرفة، بیروت.

۳۱. دائرة المعارف القرن العشرین، محمّد فرید وجدی، دار الفکر، بیروت.

۳۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، شیخ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.

۳۳. الرجال، ابن داوود، حسن بن علی حلّی، منشورات الرضی، قم، ۱۳۹۲ ق.

۳۴. الرجال، طوسی، محمّد بن حسن طوسی، نجف اشرف، ۱۳۸۱ ق.

۳۵. الرجال، کشی، أبو عمرو کشی، مؤسّسهٔ اعلمی، کربلا.

۳۶. الرجال، نجاشی، احمد بن علی، بیروت، ۱۴۰۹ ق.

۳۷. روضات الجنّات، محمّد بن باقر خوانساری، چاپخانه حیدریّه، تهران، ۱۳۹۰ ق.

۳۸. ریاض العلماء، میرزا عبد اللّه افندی اصفهانی، منشورات کتابخانهٔ آیة اللّه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.

۳۹. ریاض المسائل، سیّد علی بن سیّد محمّد بن علی طباطبایی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۴۰. السرائر، ابن ادریس حلّی، نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۴۱۰ ق.

۴۱. السنن الکبری، احمد بن حسین بیهقی، دار الفکر، بیروت.

۴۲. السنن، محمّد بن عیسی ترمذی، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۴۳. سیر اعلام النبلاء، شمس الدّین محمّد بن احمد ذهبی، مؤسّسهٔ الرساله، بیروت، چاپ نهم، ۱۴۱۳ ق.

۴۴. سیرهٔ پیشوایان، مهدی پیشوایی، مؤسّسهٔ امام صادق، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.

۴۵. سیمای فرزانگان، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی، مؤسّسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۴۶. صحیح بخاری، أبو عبد اللّه، محمّد بن اسماعیل بخاری، دار الجیل، بیروت.

۴۷. صحیح مسلم، أبو الحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۷۲ م.

۴۸. الصواعق المحرقه، ابن حجر هیتمی مالکی، مکتبهٔ القاهره، ۱۳۸۵ ق.

۴۹. طبقات اعلام الشیعهٔ، شیخ آقابزرگ تهرانی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.

۵۰. طبقات الکبری، ابن سعد، دار بیروت للطباعهٔ و النشر، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ق.

۵۱. الغیبهٔ، محمّد بن حسن طوسی، مؤسّسهٔ معارف اسلامی، قم.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۳

۵۲. فصلنامهٔ فقه اهل بیت، سال اوّل، شماره اوّل.

۵۳. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دار الفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.

۵۴. الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، محمّد بن حسن حجوی ثعالبی، مکتبهٔ العلمیّه، مدینه منوره، چاپ اوّل، ۱۳۹۶ ق.

۵۵. الفهرست شیخ طوسی، محمّد بن حسن طوسی، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ ق.

۵۶. الفوائد الرجالیّه، سیّد محمّد مهدی بحر العلوم، نشر مکتبهٔ الصادق، تهران، ۱۴۰۵ ق.

۵۷. الفوائد المدنیّهٔ، محمّد امین استرآبادی، دار النشر لاهل البیت.

۵۸. القواعد الفقهیّه، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، منشورات دار العلم، قم، ۱۳۸۲ ق.

۵۹. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۶۰. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، دار صادر- دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ ق.

۶۱. کشف اللثام، محمّد بن حسن اصفهانی (فاضل هندی)، مؤسّسه نشر اسلامی (جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم)، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۶۲. کفایهٔ الاصول، شیخ محمّد کاظم (آخوند) خراسانی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.

۶۳. کنز العمّال، متّقی هندی، مؤسسه الرسالهٔ، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.

۶۴. الکنی و الالقاب، شیخ عبّاس قمی، کتابخانهٔ صدر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.

۶۵. مجمع البیان، أبو علی فضل بن حسن طبرسی، با تحقیق جمعی از دانشمندان، (ده جلدی)، مؤسّسه اعلمی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۶۶. مجلّهٔ نور علم، جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، (شماره هشتم)، بهمن ۱۳۶۳.

۶۷. المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، محمّد مصطفی شلبی، دار النهضهٔ العربیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۶۸. المدخل الفقهی العام، مصطفی احمد الزرقاء، دار الفکر، چاپ نهم.

۶۹. المراجعات، سید شرف الدین عاملی، چاپ مجمع جهانی اهل بیت، قم، چاپ اوّل.

۷۰. مستدرک الصحیحین، محمّد بن محمّد الحاکم نیشابوری، دار المعرفهٔ، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

۷۱. مسند احمد، امام احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.

۷۲. المعتبر فی شرح المختصر، محقّق حلّی، نشر مؤسّسهٔ سید الشهداء، ۱۳۶۴ ش.

۷۳. معجم رجال الحدیث، آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خویی، منشورات مدینهٔ العلم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.

۷۴. معجم فقه السلف، محمّد المنتصر کتانی، چاپ جامعهٔ ام القری، مکّه مکرّمه، ۱۴۱۰ ق.

۷۵. مکاتیب الرسول، آیهٔ اللّه علی احمدی میانجی، مؤسّسهٔ دار الحدیث الثقافیّهٔ، تهران، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۷۶. الملل و النّحل، عبد الکریم بن ابی بکر احمد شهرستانی، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.

۷۷. منتهی المقال فی احوال الرجال، أبو علی حائری (شیخ محمّد بن اسماعیل مازندرانی)، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۷۸. المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، عبد الرحمن بن علی بن محمّد بن الجوزی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.

۷۹. موسوعهٔ الامام الخویی، مؤسّسهٔ احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۸۰. موسوعهٔ طبقات الفقهاء، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی، مؤسّسهٔ امام صادق، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۸۱. موسوعهٔ الفقه الاسلامی (موسوعهٔ جمال

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۴

عبد الناصر)، المجلس الاعلی لشئون الاسلامی، قاهره، ۱۴۱۰ ق.

۸۲. موسوعهٔ الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل بیت، مؤسسه دائرهٔ معارف الفقه الاسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ ق.

۸۳. الموسوعهٔ الفقهیّه (موسوعهٔ کویتی)، وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.

۸۴. الموسوعهٔ الفقهیّه المیسّره، شیخ محمّد علی انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.

۸۵. میزان الاعتدال، أبو عبد اللّه محمّد بن احمد ذهبی، دار المعرفهٔ، بیروت.

۸۶. نقباء البشر، شیخ آقابزرگ تهرانی، دار المرتضی، مشهد، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۸۷. وسائل الشیعهٔ، محمّد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.

۸۸. وفیات الاعیان، ابن خلکان أبو العباس احمد بن محمّد، دار صادر، بیروت.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۵

۶ منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام

اشاره

منابع اصلی و مورد اتّفاق استنباط- قرآن مجید

- سنّت

- اجماع

- دلیل عقل

- قواعد فقهیّه

- اصول عملیّه منابع مورد اختلاف در استنباط- قیاس

- استحسان

- مصالح مرسله

- سدّ و فتح ذرایع تعارض ادلّه

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۷

منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام

پیشگفتار:

موضوع بحث کلیّاتی دربارهٔ منابع استنباط احکام از دیدگاه فقهای مکتب اهل بیت علیهم السلام و فقهای اهل سنّت است. روشن است که نتیجهٔ بررسی گستردهٔ چنین بحثی، چندین کتاب حجیم خواهد شد ولی ما به صورت گذرا بر مرور به این بحث اکتفا می‌کنیم. امید است شیفتگان تحقیق، زوایای بیشتری از این مبحث را شناسایی کرده و به جستجو و تأمّل در آن بپردازند.

در مقدّمه لازم است نکاتی تذکّر داده شود:

اوّل. نظام تشریع همانند نظام تکوین، فقط در اختیار پروردگار و تحت ارادهٔ اوست و هیچ کس جز خداوند حقّ تشریع و وضع احکام شرعی را ندارد.

آن چه وظیفهٔ انبیا علیهم السلام بوده، تبلیغ و بیان احکام خداوند بوده است: «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ». «۱» *

««قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّهِ وَ أُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ»؛ وی گفت: علم تنها نزد خداست و من، آن چه را بر آن مبعوث شده‌ام، ابلاغ می کنم». «۲»

و حتّی رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن برتری که بر سایر انبیا دارد به عنوان مبیّن و مبلّغ از سوی خدا مطرح است: «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ». «۳»

قرآن در سورهٔ نحل، تشریع حکم از سوی غیر خدا را نادیده گرفتن ولایت الهی بر حلال و حرامها دانسته و آن را افترا می‌داند: «وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ». «۴»

از انحصار حاکمیّت به پروردگار در نظام تکوین، تعبیر به توحید در خالقیّت و توحید در ربوبیّت می‌شود که قرآن در این باره می‌فرماید:

««هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ»؛ آیا خالقی غیر از خدا وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی دهد». «۵»

---

(۱). مائده، آیهٔ ۹۹.

(۲). احقاف، آیهٔ ۲۳.

(۳). مائده، آیهٔ ۶۷.

(۴). نحل، آیهٔ ۱۱۶.

(۵). فاطر، آیهٔ ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۵۸

در آیات فراوان دیگری به صورت کلّی انحصار حکم به خداوند مطرح شده است: ««وَ اللّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ»؛ خداوند است که حکم می کند و هیچ کس بر ردّ حکم خدا قادر نیست». «۱»

از انحصار حاکمیّت به پروردگار در مقام تشریع تعبیر به توحید در حاکمیّت می‌شود و این مطلب نیز در قرآن بازتاب گسترده‌ای دارد. قرآن در این باره می‌فرماید:

««إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ حکم تشریع تنها در دست خداست پس او به شما بندگان امر نموده که جز او کسی را نپرستید، دین استوار این است». «۲»

صدور حکم تشریعی از دیگران با دو شرط امکان‌پذیر است:

۱. این که با اذن پروردگار باشد، چنانکه می‌فرماید:

««يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»؛ ای داوود! ما تو را مقام خلافت در زمین دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی». «۳»

۲. این که حکم او به حکم خدا برگردد و در حقیقت حکم به دل خواه و به صورت مستقل، بدون آن که از ناحیهٔ خدا باشد، وضع نشود: «وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ». «۴»

بنابراین، حکم غیر خدا لازم است در ادامهٔ حکم و ارادهٔ پروردگار باشد و نتیجه این که شارع و قانون‌گذار اصلی تنها خداوند است. «۵»

*** دوم. عموم فقهای اسلام با صرف نظر از مذاهب مختلفی که دارند، در اهم منابع استنباط با یکدیگر اشتراک نظر دارند، قرآن و سنّت دو رکن اساسی در به دست آوردن احکام است، تفاوتی که هست در نحوهٔ برداشت از قرآن و در محدودهٔ سنّت و در نحوهٔ حجّیت اجماع و در میزان ارزش عقل، در استنباط احکام می‌باشد. همچنین مذاهب اسلامی در برخی دیگر از منابع فقهی، مانند قیاس، استحسان و مذهب صحابه و ... تأمّلاتی دارند که در خلال مباحث آینده خواهد آمد.

*** سوم. نحوهٔ به کارگیری ادلّه و منابع استنباط از سوی فقها، از نظم خاصی پیروی می‌کند. آنان طبیعتاً راهی را که به یقین منتهی می‌شود بر سایر راهها مقدّم می‌دارند. سپس راه‌های ظنّی و ادلّهٔ گمان‌آور (امارات) را جستجو می‌کنند و پس از آن هنگام شک و تردید، به دنبال ادلّهٔ احکام ظاهری می‌روند. «۶»

منابع استنباط در همه جا منتهی به یقین نمی‌شود بلکه بخشی از آنها ظن به حکم شرعی می‌آورند و برخی حتی شک وجدانی را نیز برطرف نمی‌کنند.

اینجاست که فقیه باید اعتبار ادلّهٔ ظنّی و همچنین اعتبار اصول و قواعدی را ثابت کند که در حال شک،

---

(۱). رعد، آیهٔ ۴۱.

(۲). یوسف، آیهٔ ۴۰.

(۳). ص، آیهٔ ۲۶.

(۴). مائده، آیهٔ ۴۹.

(۵). المیزان، ج ۷، ص ۱۱۸- ۱۱۵، با تصرف و تلخیص.

(۶). الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۸۰.

وظیفه عملی انسان را مشخص می‌کند.

علمی که این گونه مباحث در آن صورت می‌گیرد، «علم اصول» نام دارد و به چنین حکمی که با ادلّهٔ ظنی و یا با اجرای اصول هنگام شک به دست می‌آید، «حکم ظاهری» می‌گویند و البتّه ادلّهٔ حجّیت احکام ظاهری باید با قطع و یقین ثابت گردد، لذا مشهور

گفته‌اند: «ظنّیهٔ الطریق لا تنافی قطعیّهٔ الحکم». «۱»

برخی از علمای اهل سنّت در ترتیب ادلّه چنین گفته‌اند: اوّلین دلیلی که مجتهد را از همهٔ ادلّهٔ دیگر بی‌نیاز می‌کند و با وجود آن به هیچ دلیل دیگری نیاز نـدارد، اجماع است که اگر آن را به دست آورد لازم نیست سایر ادلّه را پی‌گیری کنـد و لـذا کتاب و سنّت مخالف با آن را باید تأویل کند یا منسوخ بداند، سپس در رتبهٔ دوم نوبت به کتاب و سنّت متواتر، آنگاه نوبت به خبر واحد و قیاس می‌رسد. «۲»

اینک با توجّه به این مقـدّمات، بحث را ابتـدا با طرح منابعی که فی الجمله مورد اتّفاق است آغاز نموده و سپس به ذکر منابع دیگر استنباط می‌پردازیم.

منابع اصلی و مورد اتّفاق در استنباط:

الف) قرآن مجید

اشاره

اساسی‌ترین و مهم‌ترین مأخـذ احکام خداونـد، قرآن است. کتاب خدا مشتمل بر اصول عقاید، تاریخ، اخلاق و احکام است. بخش مربوط به احکـام را اصـطلاحاً «آیات الاحکام» یا «احکام القرآن» نامیده‌انـد. گفته شـده: تعـداد آیات الاحکام در قرآن، پانصـد آیه است. «۳» ولی برخی گفته‌انـد: از معظم آیـات قرآن به نحوی، اسـتفادهٔ احکام می‌شود: به نحو صـریح یا با استنباط از آیه‌ای بـدون ضمیمه کردن آیات دیگر، یا با انضـمام دو یا چند آیه به یکدیگر «۴» و یا با انضـمام آیه، به روایتی که مفسِّر و مبیِّن آن است، ولی این سخن سخنی اغراق‌آمیز است.

در کشف الظّنون نخستین کتـاب را دربـارهٔ احکـام القرآن، کتـاب شافعی (م ۲۰۴) دانسـته شده است «۵» در حـالی که ابن نـدیم در «الفهرست» در ضـمن کتب آیات الاحکام از احکام القرآن کلبی یاد کرده است، «۶» که نام کامل وی أبو نصر، محمّد بن سائب بن بشر کلبی است و از اصحاب امام صادق علیه السلام و از دانشمندان امامیّه است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب «الذّریعهٔ» به استناد نوشتهٔ ابن نـدیم اوّلین کتـاب احکام قرآنی را از محمّـد بن سائب کلبی دانسـته و می‌افزایـد: وی در سال ۱۴۶ قمری وفـات یافته در حالی که شافعی در سال ۱۵۵ قمری متولّد شده است. «۷»

کتاب‌های مربوط به آیات الاحکام فراوان هستند و شاید بسیاری از آنها در گذر تاریخ از بین

---

(۱). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۲۶.

(۲). روضهٔ الناظر، ج ۲، ص ۳۸۹؛ مجموعهٔ فتاوای ابن تیمیّه، ج ۳، ص ۳۶۴.

(۳). الإتقان، ج ۴، ص ۴۰؛ اللباب فی اصول الفقه، ص ۵۱.

(۴). اللُّباب فی اصول الفقه، ص ۵۰- ۴۹.

(۵). کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰.

(۶). الفهرست، ص ۱۰۸.

(۷). الذّریعهٔ، ج ۱، ص ۴۰.

رفته‌اند. از جمله صاحب کنز العرفان مکرراً از کتابی به نام «النهایه فی تفسیر خمس مائهٔ آیه» نام می‌برد و در تفسیر آیات الاحکام از

آن، مطلب نقل می کند، با آن که این کتاب امروز در میان ما نیست. «۱»

در هر حال در ارتباط با قرآن سه مسأله مورد توجّه است: یکی در ناحیه صـدور یعنی انتساب آن به خداوند و دیگر تحریف‌ناپذیری قرآن و سوم در ناحیه دلالت و برداشت احکام از قرآن.

قرآن کلام خداست:

این بحث بحثی کلامی است که در آن بر اساس ادلّه و شواهد گوناگون اثبات می‌شود که قرآن کلام خداوند است و این اعتقاد تمامی مسلمانان است.

آنان قرآن را وحی الهی می‌دانند که از سوی خدا در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گرفته و خود پیامبر نیز در هنگام دریافت وحی، یقین داشت که این کلام از سوی خداست. سپس پیامبر نیز بدون کم و زیاد، آن را بر مردم تلاوت کرده و به آنان رسانده است و پس از آن هم تا به امروز تغییر و تحریفی در آن به وجود نیامده و آن چه هم اکنون در دست ماست همان قرآن واقعی و کلام اللّه حقیقی است. حتی به عقیدهٔ بعضی ترتیب آیات و سوره‌ها، آغاز و پایان سور به صورت کنونی که دست ماست، همان چیزی است که از طرف خداوند توسط جبرئیل امین بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرستاده شده است. «۲» (به زودی بحث تحریف‌ناپذیری قرآن خواهد آمد).

مقصود از این که قرآن وحی الهی است فقط در معنا و مفهوم نیست، بلکه مراد آن است که عین الفاظ آن، کلام خداست و از اینجا تفاوت عمده، میان روایات و قرآن مشخص می‌شود زیرا بسیاری از احادیث، عین الفاظ پیامبر و ائمّه علیهم السلام نیستند بلکه از قبیل نقل به معنا هستند و اجازه تغییر عبارات و الفاظ در احادیث با حفظ معنا، از سوی ائمّه علیهم السلام به راویان داده شده است. «۳» محدّثان و فقهای امامیّه بالاتفاق و اکثر اهل سنّت نقل به معنا را در احادیث جایز می‌دانند، فقط تعداد کمی از اهل سنّت آن را مجاز نمی‌شمرند. «۴»

ولی در نقل متن قرآن نقل به معنا جایز نیست، لذا وقتی خداوند مثلًا آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را بر پیامبر نازل می کند با آن که کلمهٔ «قل» خطاب خاصّ به پیامبر است، ولی ایشان هنگام تلاوت بر مردم آن را حذف نکرد، بلکه همانگونه که دریافت کرده بود بر مردم می‌خواند و یا اگر یک جا «لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَ مَنْ حَوْلَها» «۵» بدون «واو» آمده و جای دیگر «وَ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَ مَنْ حَوْلَها» «۶» با «واو» آمده، پیامبر این دو گونه وحی را با حفظ امانت و بدون تغییر به مردم رسانده است.

دلایل و شواهد فراوانی در علم کلام و علوم قرآنی دربارهٔ حقانیّت قرآن مجید اقامه شده است.

---

(۱). مقدّمهٔ کنز العرفان به قلم آقای واعظزاده خراسانی، ص ۱۱.

(۲). اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۱.

(۳). الفوائد الحائریه (وحید بهبهانی)، ص ۲۸۴.

(۴). معالم الدین، ص ۲۰۳.

(۵). شوری، آیهٔ ۷.

(۶). انعام، آیهٔ ۹۲.

حقّانیت به این معنا که قرآن موجود در میان ما همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. این مطلب را از راه وجوه مختلف اعجاز و از راه تواتر قرآن در میان تمامی عصرها و نسل‌ها از صدر اسلام تا کنون می‌توان اثبات کرد.

مرحوم بلاغی تعداد وجوه اعجاز در قرآن را در حدود ۱۲ مورد می‌شمارد. «۱» مناهل العرفان آن را چهارده مورد، «۲» و بالاخره کسانی همچون سیوطی در کتاب معترک الاقران تا سی و پنج وجه در اعجاز قرآن بیان نموده‌اند. «۳»

تحریف‌ناپذیری قرآن:

به اعتقاد محقّقان اسلامی اعمّ از شیعه و اهل سنّت قرآن نه تنها در زمان نزول، دست خوش تغییر نشده، بلکه پس از آن تا به امروز نیز تغییری نکرده و آنچه هم اکنون در دست ماست همان قرآن نازل‌شدهٔ بر پیامبر است. احتمال تحریف در قرآن از شبهات بی‌اساسی است که مطرح شده است. (مراد از تحریفی که مورد بحث ماست، کم یا زیاد یا تبدیل شدن قرآن موجود نسبت به قرآن واقعی است).

دربارهٔ تحریف، روایاتی نقل شده، که بعضی ضعیف و بعضی به معنای تحریف معنوی و بعضی به معنای تفسیر کلمات و جمله‌های قرآن است. «۴»

بعضی چنین می‌پندارند که این گونه روایات تنها در بعضی از کتب شیعه آمده است، در حالی که چنین روایاتی در کتب برادران اهل سنّت نیز دیده می‌شود، به عنوان نمونه به کتاب‌های ذیل مراجعه فرمایید. «۵»

ولی این روایات علاوه بر آنچه گفته شد، مخالف با کتاب و سنّت معتبر است، زیرا قرآن کتابی است که هیچ گونه باطلی، از پیش رو و از پشت سر به سراغش نمی‌آید: «لَا یَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ». «۶» این آیه نفوذ هر گونه باطلی را در قرآن (از جمله تحریف) در زمان نزول و در زمان‌های بعد، از سوی هر شخص یا گروهی نفی می‌کند.

در جای دیگر می‌فرماید: «ما قرآن را نازل کردیم و به طور قطع ما حافظ و نگهبان آن هستیم؛ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»». «۷» و همچنین حدیث ثقلین که تمسّک به کتاب را تا دامنهٔ قیامت واجب و عدم جدایی آن از عترت را تا هنگام ورود بر حوض و در محضر پیامبر، فرض نموده، دلیل بر عدم تحریف قرآن تا پایان دنیاست، زیرا دستور تبعیت از کتاب تحریف یافته به کسی داده نمی‌شود.

حقیقت آن است که ادعای تحریف، محاربهٔ با اساسی‌ترین رکن اسلام است و متأسّفانه برخی از نابخردان برای اختلاف‌افکنی میان مسلمانان و از کار انداختن صدای دلسوزانهٔ منادیان وحدت اسلامی، همواره دنبال فتنه‌انگیزی بوده و یکی از

---

(۱). آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۴۸- ۳۳.

(۲). مناهل العرفان، ج ۲، ص ۵۷۴ به بعد.

(۳). معترک الاقران، ج ۱، از اوّل تا آخر.

(۴). توضیح کامل را در این زمینه در کتاب أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۴۰ مطالعه فرمایید.

(۵). مسند احمد، ج ۱، ص ۳۹۴؛ صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۱.

(۶). فصلت، آیهٔ ۴۲.

(۷). حجر، آیهٔ ۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۲

مسائلی که پیوسته آن و امثال آن را مطرح می‌کنند، اتهام اعتقاد به تحریف قرآن به برخی از مذاهب اسلامی است غافل از آن که با این کار خودشان تقویت نمی‌شوند، بلکه ناخودآگاه قرآن تضعیف می‌گردد و شبهه تحریف در اذهان زنده می‌شود.

آنچه مسلّم است، این که اکثریت قریب به اتّفاق علمای فریقین تحریف را ردّ کرده‌اند و لذا به هیچ مذهبی نمی‌توان نسبت قول به

تحریف داد و معتقدان به تحریف قرآن، جماعت قلیلی هستند که با توجّه به ادلّهٔ متقن که اجمالًا به آن اشاره شد، عقیدهٔ آنان باطل و قول آنان بی‌اساس است.

اساساً چگونه دست تحریف گران به سوی کتابی باز می‌شود که از آغاز نزول آن، پیوسته در همهٔ محافل در نماز و غیر نماز قرائت می‌شده و در هر عصر و زمان حافظان فراوانی داشته و حتّی کاتبان وحی را به هنگام نزول تا چهل نفر نوشته‌اند و تمام تعلیمات مورد نیاز مسلمانان در آن بوده و هست و به یقین احتمال تحریف در چنین کتابی غیر عاقلانه است.

حجیّت نصوص و ظواهر قرآن:

با توجّه به این که در بحث گذشته روشن شد که قرآن از جهت صدور قطعی است، اینک بحث دربارهٔ دلالت قرآن است. شکی نیست که آیات قرآن نامفهوم نمی‌باشد؛ ولی اینگونه نیست که همهٔ قرآن از جهت دلالت و افادهٔ معنا، قطعی و یقینی باشد چرا که خود قرآن آیاتش را به محکمات و متشابهات تقسیم کرده است: «مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ». «۱» اما آیات متشابه را می‌توان در پرتو محکمات تفسیر و تبیین کرد.

مطلب دیگر اینکه محکمات به دو بخش تقسیم می‌شوند: نصوص که در افادهٔ معنا به حدّی روشن هستند که احتمال خلاف در آن راه ندارد و ظواهر که ظنی الدلالهٔ هستند. «۲»

بحث مهم، حجیّت این ظواهر است، همهٔ علمای اسلام ظواهر را فی الجمله حجّت می‌دانند. گرچه حجیّت خصوص ظواهر قرآن به دلیل ویژگی‌های خاص آن از سوی اخباری‌ها (گروهی از محدّثان امامیّه) مورد تردید قرار گرفته است. «۳» از سخن برخی از آنها استفاده می‌شود که ظهور مطلقا (چه در قرآن و چه در غیر قرآن) حجّت است، ولی خصوصیّت قرآن این است که، ظهوری در آن انعقاد نیافته است و آن چه ظواهر قرآن به حساب می‌آید، در حقیقت متشابهاتی هستند که ما گمان می‌کنیم ظواهرند!

ادلّهٔ حجیّت ظواهر:

اشاره

حجیّت ظواهر الفاظ به طور کلی از مسلّمات است و نیاز به دلیل ندارد، ولی در عین حال دو دلیل می‌توان بر آن اقامه کرد:

۱. ارتکاز عقلا

مردم در هنگام گفتگو، به ظواهر سخن یکدیگر

(۱). آل عمران، آیهٔ ۷.

(۲). الاتقان، ج ۲، ص ۹.

(۳). الفوائد المدنیه، ص ۴۷؛ الفوائد الحائریه، ص ۲۸۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۳

اعتماد می‌کنند و در مکاتبات، اقرارها، استدلال‌ها، منازعات و اسناد معاملات و ... ظواهر سخن هر گوینده‌ای را به نفع یا ضرر او

حجّت قرار می‌دهنـد و شارع مقـدّس اسـلام نیز در گفتگوی خود با مردم، از طریقـهٔ اهل سـخن خارج نشـده و روش جدیـدی ابداع نکرده بلکه طریقهٔ آنان را امضا کرده است.

۲. لزوم نقض غرض

زیرا غرض از وضع الفاظ و قوانین مربوط به حقیقت و مجاز، استعاره، کنایه و، ... تفهیم و تفهّم است و با عـدم حجّیت ظواهر، این غرض تأمین نخواهد شد. «۱»

حجیّت ظواهر قرآن و بررسی سخن اخباری‌ها:

اهل سنّت بحث حجیّت ظواهر قرآن را مسلّم گرفته و گفته‌اند: ظاهر قرآن حجّت است مگر آن که دلیلی بر تأویل، تخصیص یا نسخ آن داشته باشیم. «۲»

این بحث در کتب علم اصول شیعه به طور مبسوطتر مطرح شـده، و علّت آن پیـدایش تفکّر اخباری‌هـا مبنی بر عـدم امکان اسـتنباط احکام از ظواهر قرآن است.

اخباری‌ها می گویند: «روایات متعددی در منع تفسیر قرآن و استنباط احکام از آن وارد شده و ما در غیر ضـروریات دین، راهی جز «سـماع عن الصادقین علیهم السـلام» نداریم. «۳» گـاه می گوینـد: دانش قرآن مخصوص پیـامبر صـلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است، زیرا ایشان مخاطب قرآن هستند نه دیگران و مردم باید در فهم قرآن به ایشان مراجعه کنند». «۴»

بـا آن که عقیـدهٔ اخباری‌هـا توسّط محقّقان معروف از علمای امامیّه مورد نقـد قرار گرفته و جواب داده شـده، ولی متأسّـفانه عـده‌ای نتوانسـته یا نخواسته‌اند میان نظر اخباری‌ها و سایرین فرق بگذارند. آنان افکار خاصّ اخباری‌ها در این زمینه را به تمام علمای مکتب اهـل بیت علیهم السـلام نسبت داده‌انـد و به جـای بررسـی مجموع احـادیث در این موضوع و یـا مراجعه به آرای دانشـمندان شـیعه، روایات خاصّی را به صورت گزینشی پیدا کرده و حتّی گاهی حدیث‌ها را تقطیع نموده و بدون بررسی فقه الحدیث و بدون جستجو از سـایر روایـات و پیگیری از مخصِّص و مقیِّد و ناسـخ و معـارض، برداشت ابتـدایی خود را از روایات و عقیـدهٔ اخباری‌ها را درباره قرآن، موضع همه علمای شیعه جلوه داده بلکه موضع رسمی مذهب اهل بیت علیهم السلام به حساب آورده‌اند. «۵»

عجب آن که در یکی از این کتاب‌ها مطلبی را دربارهٔ قرآن به شیعه نسبت داده و آدرس مطلب را به کتاب یکی از اخباری‌ها به نام «مشارق الشموس الدرّیهٔ» داده است. «۶»

به هر حال اخباری‌ها به ظواهر روایاتی استدلال کرده‌اند که هیچ کدام دلالت بر مقصود آنها

---

(۱). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۳۲۴- ۳۲۳.

(۲). المهذّب فی اصول الفقه المقارن، ج ۳، ص ۱۲۰۲.

(۳). الفوائد المدنیّه، ص ۴۷.

(۴). هدایهٔ الابرار، ص ۱۵۵.

(۵). اصول مذهب الشیعهٔ الاثنی‌عشریه، ج ۱، ص ۱۵۵ به بعد.

(۶). موقف الرافضه فی القرآن، ص ۳۶۲.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۱۶۴

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۴

ندارد، از جمله روایات نهی از تفسیر قرآن به رأی «۱» است. در حالی که می‌دانیم منظور از تفسیر قرآن به رأی، آن است که ظواهر قرآن را که طبق ادبیات عرب، مفهوم است رها کنند و آن را مطابق میل و خواسته‌های خود تفسیر نمایند و به تعبیر دیگر:

پیش داوری‌های خود را بر قرآن تحمیل کنند. این کار به یقین جایز نیست و ارتباطی با حجیّت ظواهر قرآن ندارد.

یـا روایـاتی که می‌گویـد: فهم قرآن مخصوص پیامبر و امامان معصوم است «۲» در حـالی که منظور از این روایـات تنها متشابهات یا بطون قرآن است نه ظواهر قرآن.

شاهد این سـخن این است که امامان اهل بیت علیهم السـلام بارها و بارها اصحاب و یاران خود را به قرآن ارجاع می‌دادند و حتّی به هنگام تعارض احادیث می‌فرمودند: حدیثی را که موافق قرآن است بگیرید و حدیث مخالف ظاهر قرآن را رها سازید. «۳»

در بعضی از احادیث «۴» می‌خوانیم: هنگامی که راوی دربارهٔ مسأله‌ای از امام سؤال کرد، فرمود:

«یعرف هذا و امثاله من کتاب اللّه عزّ و جلّ: «وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» «۵»

؛ این حکم و مانند آن از قرآن استفاده می‌شود در آنجا که می‌فرماید:

احکامی که موجب عسر و حرج گردد، در دین نیست».

یا هنگامی که راوی از امام سؤال می‌کند: به چه دلیل می‌فرمایید مسح بعض سر در وضو کافی است، فرمود:

«لمکان الباء

؛ به جهت وجود «باء» در آیهٔ «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ»» «۶» که معنای بعض را می‌دهد. «۷»

به هر حال حجیّت نصوص و ظواهر قرآن واضح‌تر از آن است که نیاز به بحث زیادی داشته باشد و افکار اخباری‌ها امروز در مجامع و حوزه‌های علمی شیعه هیچ گونه طرفداری ندارد و می‌توان آن را جزء عقاید منقرض شده و پایان یافته به حساب آورد.

ب) سنّت

اشاره

دومین منبع اسـتنباط به اتّفاق تمامی فقهای اسـلام، سـنّت است. سنّت در اصل عبارت است از آن چه به جز قرآن از نبی اسلام صلی الله علیه و آله صادر شده، چه قول باشد (که شامل کتاب و نوشته نیز می‌شود) و چه فعل یا تقریر، مشروط به آن که مربوط به احکام شرعیه باشد. «۸»

فقهای مکتب اهل بیت علیهم السـلام سـنّت را تعمیم داده و گفته‌اند: سـنّت عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم، (پیامبر صـلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام). «۹»

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۱۳، ح ۲۸، ۶۶ و ۷۹.

(۲). همان مدرک، ح ۳، ۶، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵ و...

(۳). همان مدرک، ب ۹.

(۴). همان مدرک، ج ۱، باب ۳۹، از ابواب وضوء، ح ۵.

(۵). حج، آیهٔ ۷۸.

(۶). مائده، آیهٔ ۶.

(۷). وسائل الشیعهٔ، ج ۱، باب ۲۳، ابواب وضوء، ح ۱.

(۸). المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۶۰۷.

(۹). الاصول العامهٔ، ص ۱۶۱؛ اصطلاحات الاصول، ص ۱۴۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۵

حجیّت سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله:

حجیّت سنّت رسول اللّه صلی الله علیه و آله با ادلّهٔ مختلفی قابل اثبات است چرا که با قبول نبوّت و رسالت آن حضرت جای هیچ گونه شکی نسبت به آن باقی نمی‌ماند، ضمن آن که از قرآن نیز می‌توان بر این مطلب استدلال کرد:
خداونـد در سورهٔ حشـر آیهٔ ۷ می‌فرمایـد: «وَ مٰا آتٰاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». این آیه اطلاق دارد و تمام اوامر و نواهی پیـامبر را شامـل می‌شود. خداونـد بـا این آیه اطـاعت پیغمـبر را در آن چه برای مردم آورده و آن چه نهی کرده واجب نموده است که شامل قول و فعل و تقریر می‌شود و سپس با بیان جملـهٔ: «وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِیـدُ الْعِقٰابِ»، هشـدار داده و تخلّف از آن را مستلزم کیفر دانسته است.
همچنین در آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء اطاعت از رسول اللّه واجب شمرده شده است: «أَطِیعُوا اللّٰهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ »....
نیز در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم می‌فرماید: «وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ* إِنْ هُوَ إِلّٰا وَحْیٌ یُوحىٰ»، که اثبات می‌کند تمام گفته‌های پیغمبر صلی الله علیه و آله از ناحیه خداست و به عبارتی دیگر همه آنها وحی است، منتهی قسـمتی از وحی، قرآن است و قسـمتی دیگر، احادیث آن حضرت.

حجیّت سنّت امامان اهل بیت علیهم السلام:

حجیّت سنّت امامان معصوم علیهم السلام بر اساس ادلّه‌ای قابل اثبات است. مسأله حجیّت قول ائمّه و لزوم اطاعت از آنها و اتصاف آنان به مقام عصـمت، مباحثی هسـتند که در علم کلام مطرح شـده و در علم کلام شـیعه نگارش یافته است. به عقیدهٔ پیروان مکتب اهـل بیت علیهم السـلام امامـان معصوم علیهم السـلام از قبیـل مجتهـدانی نیسـتند که به حـدس و گمـان اجتهاد کننـد و گاهی با هم اختلاف داشته باشند تا در نتیجه فتوای آنان برای مقلّدینی که احراز شرایط اجتهاد آنها را کرده‌اند حجّت باشد و برای مجتهد دیگر حجّت نباشـد. بلکه امـامت عهـدی است الهی و منصبی است که از سوی خـدا به آنـان تفویض شـده و آنان مبلّغ احکام واقعی الهی هسـتند که هر معصومی آن را از معصوم قبـل، دریـافت کرده است. چنانکه در روایت امیر مؤمنان علیه السـلام وارد شـده که فرمود: رسول خدا صـلی الله علیه و آله درهایی از علم بر من گشود که از هر باب آن ابواب فراوان دیگری گشوده می‌شود «۱» و در روایتی از فضیـل بن یسار از امام باقر علیه السـلام آمـده: اگر ما هماننـد دیگران بر اساس رأی خود، حکم کنیم گمراهیم بلکه حـدیث ما بر اساس برهان روشنی از جانب پروردگار ماست که آن را برای پیامبرش بیان و آن حضرت آن را برای ما بیان داشته است:
«بیّنهٔ من ربّنا بیّنها لنبیّه فبیّنها نبیّه لنا»
. «۲» ولی اساس حجیّت سنّت اهل بیت علیهم السلام قبل از هر چیز حدیث ثقلین است که تمسّک به عترت را در

(۱). مناقب آل ابی طالب به نقل از حافظ أبو نعیم، ج ۲، ص ۴۴. این روایت را صدوق در خصال با ۲۴ سند نقل کرده است. (خصال، ص ۶۴۲).

(۲). بصائر الدرجات، ص ۳۱۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۶

کنار قرآن واجب نموده است. این حدیث شریف میان اهل سنّت و شیعه متواتر است و ۳۶ نفر از صحابه آن را نقل کرده‌اند «۱» و به جز محدّثان امامیّه، ۱۸۰ نفر از علما و محدّثان اهل سنّت آن را آورده‌اند و در برخی از طرق نقل آن آمده که این حدیث را پیامبر در حجهٔ الوداع و در برخی دیگر وارد شده که در مدینه هنگام بیماری در اواخر عمر و در نقل سوّمی آمده که پس از حجهٔ الوداع در غدیر خم و مطابق نقل چهارمی پس از سفر طائف فرموده است، و این نشان می‌دهد که پیامبر در مناسبت‌های مختلفی به خاطر اهمیّت کتاب و عترت آن را فرموده باشد. «۲»

در هر حال در این حدیث، نبیّ گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تمسّک به اهل بیت را همانند تمسّک به قرآن واجب نموده و آن را عامل مصون ماندن از گمراهی‌ها قرار داده است. همچنین در روایات دیگر، اهل بیت علیهم السلام امان برای اهل زمین «۳» و سفینهٔ نجات «۴» معرفی شده‌اند، که مدارک آن در کتب برادران اهل سنّت موجود است.

پاره‌ای از مناقشات نسبت به حجیّت سنّت امامان اهل بیت علیهم السلام:

مهم‌ترین ایرادات بر حجیّت احادیث امامان معصوم علیهم السلام سه ایراد است:

ایراد اوّل: دین در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کامل شده، چنانکه از آیهٔ «اکمال» استفاده می‌شود:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي». «۵»

و همچنین پیامبر فرمود:

«ما مِنْ شیء یُقرّبکم الی الجنّهٔ و یباعدکم من النّار إلّا و قد أمرتکم به و ما من شیء یباعدکم من الجنّهٔ و یقرّبکم من النّار إلّا و قد نهیتکم عنه»

. «۶» بدین معنا که همه واجبات و محرماتی که بهشت و جهنم را در پی دارد برای شما بیان کردم.

بنابراین، نقصی در دین وجود نداشته تا سنّت امامان بخواهد آن را تکمیل کند، پس نمی‌توان غیر از خدا و رسول، شخص یا اشخاصی را مدرک تشریع دانست، زیرا التزام به آن التزام به نقص دین در زمان حیات رسول اللّه صلی الله علیه و آله است.

پاسخ:

اکمال دین در زمان رسول اللّه صلی الله علیه و آله قطعی و مسلّم است ولی باید مقصود از اکمال را مشخص کرد.

اوّلًا: این ایراد ابتداءً به برادران اهل سنّت که معتقد به حجیّت سنّت صحابه و حجیّت قیاس و استحسان و وجود منطقهٔ الفراغ در دین و اجتهاد الرأی در ما لا نصّ فیه هستند به وضوح وارد می‌باشد. آنان نیز باید تضادّ دیدگاه خویش را با آیهٔ اکمال دین، برطرف کنند.

ثانیاً: اکمال دین غیر از ابلاغ دین است. دین در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کامل شده است و آن چه ائمّهٔ

---

(۱). جامع احادیث الشیعهٔ، ج ۱، ص ۴۶ به بعد.

(۲). الصواعق المحرقه، ص ۱۵۰.

(۳). همان مدرک، ص ۱۵۱ و ۲۳۴؛ مستدرک حاکم، ص ۱۴۹.

(۴). الصواعق المحرقة، ص ۱۵۰.

(۵). مائده، آیهٔ ۳.

(۶). کافی، ج ۲، ص ۷۴؛ کنز العمّال، ج ۴، ص ۲۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۷

معصومین علیهم السلام برای مردم بیان کرده‌اند، از باب تکمیل نبوده بلکه از باب ابلاغ دینی بوده که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به کمال خویش رسیده بود نه رأی شخصی آنان تا آنها کامل کنندهٔ دین باشند، در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است:

«لو انّا حدّثنا برأینا ضللنا کما ضلّ من کان قبلنا و لکنّا حدّثنا ببیّنةٍ من ربّنا بیّنها لنبیّه فبیّنها لنا

؛ اگر به رأی خویش با شما سخن بگوییم گمراه شده‌ایم چنان که قبل از ما گمراه شدند لیکن ما به هدایت و راهنمایی خداوند که برای پیامبر صلی الله علیه و آله تبیین کرد و سپس او ما را راهنمایی نمود، سخن می‌گوییم». «۱»

در روایتی سماعه یکی از یاران امام هفتم به موسی بن جعفر علیهما السلام عرض می‌کند: آیا آن چه شما می‌گویید از قرآن و سنّت است یا به رأی خویش است؟ حضرت می‌فرماید:

«بل کلّ شیء نقوله فی کتاب اللّه و سنّة نبیّه

؛ آن چه را بیان می‌کنیم از کتاب الهی و سنّت است». «۲» در روایت دیگری آمده:

«لسنا من أ رأیت فی شیء

؛ ما از اصحاب رأی نیستیم. (همه آنچه را می‌گوییم نقل از پیامبر است)». «۳»

در روایتی دیگر، امام باقر علیه السلام به جابر بن یزید جعفی می‌فرماید: اگر بر اساس رأی خویش نظر بدهیم از هلاک‌شدگان هستیم. «۴»

به هر حال، عقیده مدرسهٔ اهل بیت علیهم السلام این است که امام علیه السلام خازن علم الهی و حافظ شرع و وارث پیامبر اسلام و حافظ سرّ خدا و حامل کتاب خدا و داعی الی اللّه است. ائمّه کسانی هستند که: «لَا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ» یعنی بر فرمان خدا پیشی نمی‌گیرند.

و به فرمان او عمل می‌کنند، «وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ». «۵»

ابن سعد در طبقات نقل می‌کند که از علی بن ابی طالب علیه السلام سؤال شد: چرا بیشترین روایات را شما از رسول اللّه صلی الله علیه و آله نقل می‌کنید؟ فرمود: زیرا هرچه سؤال می‌کردم، پیامبر جواب مرا می‌داد و هرکجا ساکت می‌شدم پیامبر خود سخن را آغاز می‌کرد.

آیه‌ای نازل نشد مگر آن که محل نزول و شأن نزول آن را می‌دانم. «۶»

پیامبر به امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: آن چه را بر تو املاء می‌کنم، بنویس. علی علیه السلام عرض کرد: یا رسول اللّه! می‌ترسید فراموش کنم؟ فرمود: نه من از خدا خواسته‌ام که تو حافظ علوم من باشی، ولی برای امامان پس از خود بنویس و به امام حسن اشاره کرد و فرمود: «هذا اوّلهم» و به امام حسین اشاره کرد و فرمود: «و هذا ثانیهم» سپس فرمود:

امامان بعدی از نسل اویند. «۷»

با توجّه به روایت اخیر، جواب ایراد دیگری نیز داده می‌شود که می‌گویند: بسیاری از احادیث شیعه از طریق امام باقر و امام صادق علیهما السلام و ائمّهٔ پس از آن دو، رسیده است و آنان رسول خدا را درک نکرده‌اند،

(۱). بصائر الدرجات، ص ۳۱۹؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۲. نظیر این روایت در کنز العمّال، ج ۱۳، ص ۱۶۴ از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است.

(۲). بصائر الدّرجات، ص ۳۲۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۴.

(۳). کافی، ج ۱، ص ۵۸.

(۴). جامع احادیث الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۸.

(۵). انبیاء، آیهٔ ۲۷.

(۶). طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۳۳۸.

(۷). ینابیع المودّه، ج ۱، ص ۷۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۸

پس احادیث آنان از نظر سند، «ارسال» دارد؛ یعنی واسطه‌ها در نقل میان پیغمبر و امامانی که رسول اللّه را درک نکرده‌اند ساقط شده و مشخص نیست چه کسانی این احادیث را از رسول اللّه صلی الله علیه و آله برای ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام نقل کرده‌اند و خبر مرسل حجیّت ندارد.

پاسخ اینکه: در روایاتی، سلسلهٔ سند توسّط ائمّه علیهم السلام مشخص گردیده، از جمله: امام صادق علیه السلام به هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران می‌فرمود:

«حدیثی حدیثُ أبی و حدیثُ أبی حدیثُ جدّی و حدیثُ جدّی حدیثُ الحسین علیه السلام و حدیثُ الحسین حدیثُ الحسن علیه السلام و حدیثُ الحسن حدیثُ امیر المؤمنین علیه السلام و حدیثُ امیر المؤمنین حدیثُ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و حدیثُ رسول اللّه قولُ اللّه عزّ و جلّ

». «۱» در روایتی دیگر وقتی جابر از حضرت باقر علیه السلام خواست که احادیث خود را مستند کند، فرمود:

حدیث من از پدرم از رسول اللّه است، سپس فرمود:

«و کلّما احدِّثک بهذا الاسناد

؛ یعنی هر حدیثی از من با همین سند است». «۲» البتّه ائمّهٔ اطهار علیهم السلام غالباً هنگام بیان احادیث، سند را تا رسول اللّه به جهت وضوح آن، نقل نمی‌کردند فقط هنگامی که برخی از اهل سنّت در مجلس بودند سند را به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رساندند، بر همین اساس روایات جمعی از اهل سنّت که راویان از اهل بیت علیهم السلام محسوب می‌شود غالباً با اتصال سند به رسول اللّه همراه است.

ایراد دوم: اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این احکامی را که ائمه علیهم السلام به مردم ابلاغ خواهند نمود، می‌دانسته و ابلاغ نکرده است، پس حق را کتمان کرده و کتمان حق حرام است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «لَتُبَیِّنُنَّهُ لِلنّاسِ وَ لا تَکْتُمُونَهُ». «۳»

و جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّناهُ لِلنّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللّاعِنُونَ»؛ کسانی که دلایل روشن و وسیلهٔ هدایتی را که نازل کردیم- بعد از آن که در کتاب برای مردم بیان نمودیم- کتمان کنند، خدا آنان را لعنت می‌کند و همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن می‌کنند». «۴»

بنابراین چون پیامبر علم به احکام خداوند دارد و وظیفهٔ ایشان ابلاغ است، پس باید احکام را به مردم برساند، نه آن که به دیگران بسپارد تا آنان ابلاغ کنند.

پاسخ: «کتمان ما انزل اللّه» عبارت است از مخفی کردن آنچه بیان و اعلام آن واجب است. ابلاغ و رساندن احکام از نظر زمان و

مکان و نحوه بیان و این که به چه کسانی و در چه شرایطی باید ابلاغ شود، مقرّراتی دارد.

توضیح اینکه: برخی از احکام موضوع آن تحقّق پیدا نکرده یا مصلحت بیان آن فراهم نشده و لذا حتّی در زمان رسول اللّه صلی الله علیه و آله احکام تدریجاً بر مردم ابلاغ می‌شد، با این که پیامبر صلی الله علیه و آله از آن آگاه بود، ولی کسی بر پیامبر اشکال نکرده که چرا آن حضرت با اینکه از

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۵۳.

(۲). امالی مفید، ص ۴۲.

(۳). آل عمران، آیهٔ ۱۸۷.

(۴). بقره، آیهٔ ۱۵۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۶۹

همه احکام الهی اطلاع داشته، در طول نبوّت ۲۳ ساله، آنها را تدریجاً برای مردم بیان کرده، و چرا کتمان حق کرده است. زیرا بیان همهٔ احکام در زمان واحد بر مردم سنگینی می‌کند و سبب فرار آنها از دین می‌شود. به همین دلیل پیامبر صلی الله علیه و آله احکام اسلام را تدریجاً بیان فرمود و بیان قسمتی را به اهل بیت علیهم السلام سپرد.

علاوه بر آن که ابلاغ و رساندن پیام الهی توسّط پیامبر به این معنا نیست که احکام را به گوش تک تک مسلمانان برساند بلکه اگر به گوش گروهی خاصّی که آنان واسطهٔ ابلاغ به سایرین می‌شوند برسد ابلاغ و بیان و عدم کتمان حق، صادق است وگرنه این اشکال بر همهٔ پیامبران الهی و بر تمام آگاهان از مسائل وارد است که چرا حق را پنهان کرده‌اند؟

بسیاری از مسلمانان (حتّی صحابه که پیامبر را دیده بودند) پس از رحلت آن حضرت سخنان پیامبر را از سایر اصحاب می‌شنیدند و بسیاری از مسیحیان پس از عیسی علیه السلام از حواریون آن حضرت سخنان آن حضرت را شنیدند و قبول کردند، ولی اعتراض نکردند که چرا خود پیغمبر مستقیماً حکم را به ما نرسانده و چرا حکم را کتمان کرده است؟

ایراد سوم: بنابر عقیدهٔ پیروان اهل بیت علیهم السلام که ائمّهٔ اطهار علیهم السلام مقام عصمت را دارا هستند و علم و حقانیت آنان مسلّم است، نباید روایات منقول از ائمّه علیهم السلام با یکدیگر تناقض و تعارض داشته باشند و این با مقام علمی و با عظمت اهل بیت سازگار نیست در حالی که روایات معارض و مختلف در کتب حدیث شیعه وجود دارد.

پاسخ؛ اوّلًا: مسأله تعارض نه تنها در احادیث ائمّه علیهم السلام بلکه در احادیث نبوی صلی الله علیه و آله نیز مطرح است و اهل سنّت نیز در کتب اصولی خویش بحث تعارض روایات و کیفیت جمع و ترجیح را مطرح کرده‌اند. «۱»

ثانیاً: عوامل متعددی منشأ تعارض اخبار می‌گردد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. خطای راوی در فهم روایات. در بسیاری از موارد، نصوص با یکدیگر تعارض نداشته‌اند بلکه راوی در فهم کلام پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام گرفتار اشتباه شده است.

۲. از بین رفتن قرائن لفظیه و حالیه. در زمان صدورِ روایات، قرائنی همراه آن بوده خصوصاً قرینه سیاق که با تقطیع روایات این قراین ضایع شده و تعارض به وجود آمده است.

۳. نقل به معنا توسط راویان

۴. تدریجی بودن در بیان احکام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام

۵. مسألهٔ تقیّه از حکّام ستمگر در قول یا سلوک امام علیه السلام که گاه منشأ توهُّم تعارض میان روایات می‌گردد.

۶. در نظر گرفتن شرایط مخاطب. گاهی سؤال‌کننده در وضعیّتی قرار گرفته و شرایطی دارد که حکم او با دیگران فرق می‌کند ولی

او جواب مربوط به

---

(۱). روضة الناظر، ج ۲، ص ۳۹۰ به بعد.

خودش را به صورت قضیه مطلقه از قول امام علیه السلام به دیگران انتقال می‌دهد.

۷. ایجاد تحریف و تغییر در کلام امام علیه السلام از سوی مغرضان. زیرا همیشه افراد مغرض و معانـد و منافقی حتّی در عصـر پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌انـد که در احادیث تحریف ایجاد می‌کردنـد. چنانچه در روایتی از رسول خدا صـلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

«کثرت علیّ الکذّابة» «۱»

و جای دیگر فرمود:

«من قال علیّ ما لم اقُل فلیتبوّأ معقده من النّار

؛ هرکس به من چیزی را که نگفته‌ام نسبت دهد جایگاه او در آتش خواهد شد» «۲» و در تاریخ روایات از افرادی همچون مغیرهٔ بن سعید و أبو الخطاب نام برده شده «۳» که به خاطر دست کاری در احادیث و ترویج تحریف در میان مردم مذمّت شده‌اند. «۴»

۸. وجود احکام موقّت حکومتی. هماننـد آنچه در وجوب زکات در مورد استر در زمان امیر مؤمنان علیه السـلام آمـده بود ولی پس از آن زمان این حکم حکومتی پایان یافت.

چگونگی استنباط از فعل معصوم علیه السلام:

از آنجـا که الفاظ در دلالت بر معانی، گویاتر از افعال هسـتند و سـریع‌تر مقاصـد را به مخاطب منتقل می‌کننـد، لـذا امر و نهی لفظی صادر از معصوم علیه السلام، ظهور در وجوب و حرمت دارد و این گونه ظهورات قابل استناد است ولی آیا فعل معصوم مانند امر او ظهور و دلالت بر وجوب دارد؟ و آیا ترك عمل از سوی معصوم دلالت بر حرمت دارد؟

به یقین فعل معصوم علیه السـلام بر بیش از جواز (عدم حرمت) دلالتی ندارد. انجام یک عمل توسط معصوم علیه السلام فقط دال بر این است که این کـار حرام نیست، امّـا وجوب را نمی‌توان از آن اسـتفاده کرد؛ همانگونه که ترک یک کار نیز تنها بر عـدم وجوب دلالت دارد نه بر حرمت آن. «۵» مگر اینکه قرینه‌ای موجود باشـد که فعل دلالت بر وجوب کند مانند آن که پیامبر صـلی الله علیه و آله یا امام علیه السـلام کاری را به قصـد تعلیم حکم یا عبادتی به مردم، انجام دهد؛ یا مانند فعل و ترک مسـتمر معصوم علیه السـلام که بعضی آن را دلیل بر وجوب یا حرمت دانسته‌اند.

اگر گفته شود: فعل پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت بر وجوب می‌کند، زیرا در قرآن تأسّی به پیامبر صلی الله علیه و آله در فعلی که او انجام می‌دهد واجب شده است، هر چند آن فعل بر شـخص پیامبر واجب نباشد «لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ». «۶»

در جواب می‌گوییم: «تأسّـی» چنین تعریف شده «أن تفعل مثل فعله صلی الله علیه و آله علی وجهه من أجل فعله صلی الله علیه و آله» «۷» تأسّی به پیامبر آن است که همانند کار او را انجام دهیم با همان نیّتی که او انجام داده است پس اگر

---

(۱). غیبت نعمانی، ص ۷۶؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۹۳؛ کنز العمّال، ج ۱۶، ص ۵۵۵.

(۲). کنز العمّال، ج ۱۰، ص ۲۹۵.

(۳). رجال کشّی، ص ۱۴۶.

(۴). تعارض الادلّة الشرعیّة، ص ۴۲- ۲۸.

(۵). اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۳.

(۶). احزاب، آیهٔ ۲۱.

(۷). شرح المعالم، ج ۲، ص ۳۹۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۱

واجب باشد ما نیز به قصد واجب انجام دهیم و اگر مستحب یا مباح باشد ما نیز عملًا ملتزم به استحباب یا اباحه آن شویم، نه آن که هر عملی را که پیامبر انجام داده، بر ما واجب باشد، هر چند بر او واجب نباشد.

چگونگی حجیّت تقریر معصوم علیه السلام:

تقریر عبارت است از سکوت معصوم در برابر عملی که در محضر او (و یا در غیابش ولی با اطلاع او) انجام گیرد.

دلیل بر اعتبار و حجیّت تقریر این است که اگر آن قول و عمل، حرام و منکر بود، باید معصوم با آن مخالفت می‌کرد، زیرا نهی از منکر واجب است.

برخی گفته‌اند: تقریر معصوم حجّت نیست، زیرا نهی از منکر و ارشاد جاهل در همه جا واجب نمی‌باشد نظیر موردی که عملی را مورد انکار قرار داده، ولی اثر نکرده باشد که دیگر نیازی به انکار مجدّد نیست. جواب این است که این فرض خارج از محل کلام است زیرا محل کلام مواردی است که شرایط وجوب نهی از منکر و تعلیم جاهل فراهم است.

سنّت صحابه:

جمهور اهل تسنّن، به جای سنّت اهل بیت، سنّت صحابه را حجّت قرار داده‌اند، «۱» تا خلاء کمبود ادلّه را جبران کنند. آنان معتقدند که صحابی کسی است که پیامبر اسلام را در زمان حیات آن حضرت در حالی که مسلمان بوده است، دیده باشد و بر اسلام از دنیا برود. «۲» و اتّفاق نظر دارند که هرکس اطلاق نام صحابی بر او صحیح باشد، عادل است. «۳» در حالی که پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام معتقدند، صحابه رسول اللّه صلی الله علیه و آله هر چند امتیاز و افتخار مصاحبت پیامبر را داشته‌اند، و در میان آنها شخصیت‌های والامقام پیدا می‌شوند، ولی از نظر عدالت همانند اشخاص دیگر، جمعی عادل و گروهی غیر عادل بودند (به گواهی قرآن و حدیث و تاریخ).

اهل سنّت برای عدالت صحابه دلایلی دارند؛ از جمله به آیهٔ شریفهٔ «کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ» «۴» و آیهٔ «وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ» «۵» و آیهٔ «لَقَدْ رَضِیَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِینَ إِذْ یُبایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» «۶» استدلال کرده‌اند.

در حالی که آیهٔ اوّل و دوم مربوط به تمام امّت است، نه خصوص صحابه و آیهٔ سوم مخصوص کسانی است که در بیعت رضوان شرکت کرده‌اند و همهٔ صحابه را شامل نمی‌شود. به علاوه رضایت خداوند به خاطر مسألهٔ بیعت رضوان دلیل بر رضایت او در برابر همهٔ کارها نخواهد بود.

دانشمندان این گروه به روایاتی نیز تمسّک جسته‌اند که مهمترین آن، این حدیث معروف است

---

(۱). الموافقات شاطبی، ج ۴، ص ۷۴.

(۲). الاصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، ج ۱، ص ۱۵۸.

(۳). همان مدرک، ص ۱۶۲.

(۴). آل عمران، آیهٔ ۱۱۰.

(۵). بقره، آیهٔ ۱۴۳.

(۶). فتح، آیهٔ ۱۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۲

«أصحابی کالنّجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم

؛ اصحاب من همچون ستارگان آسمانند به هر کدام اقتدا کنید، هدایت می‌شوید». «۱»

در حالی که ابن حزم این روایت را ساقط و مکذوب و نادرست می‌داند. «۲»

علاوه بر این، در بعضی از روایات چنین نقل شده است:

«أهل بیتی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم» «۳»

و این حدیث با حدیث متواتر ثقلین هماهنگ است.

اضافه بر اینها قرآن مجید بارها از گروهی از صحابه که به میدان جنگ پشت کرده‌اند یا تخلّف از قول رسول اللّه نموده‌اند یا بر آن حضرت ایراد نموده‌اند، سخن می‌گوید و بعضی را با صراحت فاسق می‌شمرد؛ در یکجا می‌فرماید: «وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَ إِنْ لَمْ یُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ یَسْخَطُونَ»؛ بعضی از مؤمنان هستند که دربارهٔ تقسیم زکات، بر تو خرده می‌گیرند اگر از آن به آنها بخشیده شود راضی می‌شوند و اگر چیزی داده نشود خشمگین خواهند شد». «۴» در جای دیگر می‌فرماید: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر فاسقی خبری برای شما بیاورد، تحقیق کنید، مبادا جمعیّتی را به مصیبتی گرفتار کنید، سپس پشیمان شوید» «۵» که غالب مفسّران اهل سنّت آن را دربارهٔ ولید بن عقبه می‌دانند که از صحابه بود. ابن عاشور در تفسیر خود آن را مورد اتّفاق می‌شمرد و روایات متضافره را ناظر به آن می‌داند. «۶»

اضافه بر این قرآن در سورهٔ نور و احزاب و برائت و منافقون، از گروهی از افراد به ظاهر مسلمان سخن می‌گوید که به ظاهر جزء صحابه بودند، ولی در باطن منافق بودند و نام‌های آنها هرگز ذکر نشده است. در داستان معروف افک که در سورهٔ نور در پانزده آیه دربارهٔ نکوهش آنها سخن می‌گوید گروهی از همین افراد، به ظاهر مسلمان و جزء صحابه بودند. به هر حال جای تردید نیست که صحابه با تمام احترامی که دارند گروهی صالح و گروهی غیر صالح بودند، نمی‌توان سخنان همهٔ آنها را حجّت دانست.

اضافه بر همهٔ اینها کارهایی از بعضی از معاریف صحابه سر زده است که با هیچ منطقی قابل توجیه نیست. همه می‌دانیم داستان جنگ جمل را طلحه و زبیر که صحابی معروف بودند به راه انداختند و بر امام وقت خود خروج کردند و طبق بعضی از تواریخ هفده هزار نفر از مسلمانان در این جنگ کشته شدند.

و نیز می‌دانیم معاویه همین کار را در برابر امام وقت علی علیه السلام انجام داد و شاید بیش از یک صد هزار نفر از مسلمین در جنگ صفین به قتل رسیدند آیا این خونریزی‌ها قابل توجیه است و چنین افرادی را

---

(۱). میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۶۰۷.

(۲). الاحکام ابن حزم، ج ۶، ص ۸۱۰.

(۳). لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۲۴.

(۴). توبه، آیهٔ ۵۸.

(۵). حجرات، آیهٔ ۶.

(۶). تفسیر ابن عاشور، ج ۲۶، ص ۲۲۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۳

می توان عادل شمرد؟!

آیا نام مجتهـد بر آنها نهادن و این گناهان عظیم را توجیه کردن با عقل و منطق سازگار است؟! اگر چنین باشـد هر گناهی را در هر عصر و زمانی با این عنوان می‌توان توجیه کرد! کدام دانشمند حاضر می‌شود چنین مطالبی را بپذیرد؟!

به هر حال ما به صحابهٔ پیامبر به جهت مصاحبت آنها با پیامبر احترام می گذاریم ولی آنها را مانند سایر مسلمین به دو گروه بلکه به چند گروه تقسیم می کنیم. آنها که عادل بوده‌اند روایتشان از پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفته است.

شیوه‌های دست یابی به سنّت:

اشاره

همـانگونه که گـذشت، سنّت قول، فعل یا تقریر معصوم است. بنابراین اخبار و احادیث سنّت نیسـتند، بلکه حاکی از سنّت‌اند و در حقیقت راهی برای دست یابی به سنّت می‌باشند.

اینک شیوه‌های دست یابی و راه یابی به سنّت که برخی قطعی و برخی غیر قطعی هستند، ارائه می گردد. «۱»

*** الف) راه‌های قطعی دست یابی به سنّت

۱. خبر متواتر: بر اثر فاصـله زمانی میان اکثر امّت اسـلامی با حضرات معصومین علیهم السلام، روایات، توسّط واسطه‌های متعدّدی به آنان می‌رسد و هرچه فاصـله میان مردم و معصوم بیشتر شود، واسـطه‌ها بیشتر خواهند بود. اصـطلاحاً به هر واسطه‌ای طبقه می گویند. خبر متواتر آن است که در هر یک از طبقات، گروهی وجود داشته باشند که تبانی آنان بر کذب و جعل خبر عادتاً امکان‌پذیر نباشد و لذا تواتر یقین‌آور است.

تواتر بر سه قسم است: اوّل: تواتر لفظی و آن عبارت است از خبری که تمام راویان آن با الفاظ یکسان، از آن خبر دهنـد. دوم: تواتر معنوی، که همه از مدلول تضمّنی یا التزامی واحدی خبر می‌دهند. سوم:

تواتر اجمالی که عبارت است از اطمینان به صـدور یکی از خبرها به نحو اجمال، بـدون این که آن خبر مشـخص باشـد هر چنـد آن اخبار اشتراکی در محتوا

---

(۱). برخی از اهل تسنّن خبر را به سه قسم تقسیم نموده‌اند: خبری که تصدیق آن واجب است و خبری که تکذیب آن واجب است و خبری که باید در آن توقف کرد و دربارهٔ آن موضع گیری ننمود.

آنان گفته‌انـد خبری که تصـدیق آن واجب است بر هفت نوع تقسـیم می گردد: ۱. متواتر ۲. خبر خداوند ۳. خـبر رسول اللّه ۴. خبر امت پیامبر صـلی الله علیه و آله زیرا عصمت امّت از سوی پیامبر اعلام شده و مشخص گردیده است، ضمناً خبر هر کسی که امّت او

را صادق و راستگو بدانـد نیز داخل در همین قسم چهارم است. ۵. خبر هرکس که موافق بـا خبر خـدا و رسول و امّت باشـد. ۶. هر خبری که مخبر، آن را در نزد رسول اللّه بازگو کنـد و پیامبر او را تکـذیب نکند. ۷. هر خبری که مخبر آن را در نزد جماعتی کثیر بازگو کنـد ولی آنان تکـذیبش نکنند، البتّه مشروط به آن که تبانی آنان عادتاً محال باشد و امّا خبری که تکذیب آن واجب است چهارگونه است: ۱. خبری که با حکم عقل ضروری یا نظری یا حسّ و مشاهده و اخبار متواتر مخالف است ۲. خبر مخالف کتاب و سنّت و اجماع ۳. خبری که جمع کثیری که عادتاً تبانی آنان غیر ممکن است، آن را تکـذیب نموده‌اند. ۴. خبری که جمع کثیری از نقل آن ابا کنند با آن که انگیزهٔ نقل آن وجود دارد.

و امّـا قسم سوم خبری که صـدق و کـذب آن مشـخص نیست که بسیاری از اخبـار وارد شـده در کتب حـدیث از این قبیـل است. (المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۴– ۱۴۲).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۴

نداشته باشند. «۱»

۲. خبر واحد توأم با قرینهٔ قطعیّه: روایتی که نقل آن به حد تواتر نرسد، اصطلاحاً خبر واحد است. گاه آن خبر واحد همراه با قرائنی است که یقین به صـدور آن از معصوم حاصـل می‌شود. اخباری‌هـا روایـات کتب اربعه (کـافی، اسـتبصار، تهـذیب و من لاـ یحضـره الفقیه) را از قبیل خبر واحـد محفوف به قرینه می‌دانند و همه را حجّت قرار می‌دهند و روی همین جهت تقسیم روایات این کتب را به صحیح و ضعیف و مرسل و مرفوع و ... قبول ندارند. «۲» اکثر اهل سنّت نیز بر همین اساس همهٔ روایات کتب صحاح شش‌گانهٔ مخصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم را حجّت می‌دانند.

۳. اجماع: اجماع در مذهب امامیّه، از آن جهت که کاشف از نظر معصوم است، حجّت است و لذا مثل خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه است که کاشف از سنّت است، ولی چون اهل سنّت آن را دلیل مستقلی می‌داننـد، ما نیز آن را در ردیف ادلّهٔ چهارگانه قرار داده و در آنجا دو مسلک را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۴. سیرهٔ عقلا: سیره یا بنای عقلا، استمرار عادت همهٔ مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان بر انجام یا ترک عملی است و در صورتی دلیل بر حکم شرعی است که امضای معصوم علیه السلام نسبت به آن ثابت شود و برای بدست آوردن امضای معصوم، مجرد عدم ردع و عدم نهی شارع نسبت به آن سیره کافی است. «۳» زیرا اگر آن عمل حرام بود می‌بایست از آن نهی شود.

۵. سیرهٔ مسلمین: روش کسانی که پایبند به دین هستند، نسبت به فعل یا ترک، نوعی اجماع عملی مسلمین شمرده شده است. این سیره اگر متّصل به زمان معصوم باشـد، حجّت است. چرا که کاشف از این است که از قول یا فعل صادر شـده از جانب معصوم علیه السلام نشأت گرفته است.

اما اگر اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام معلوم نباشـد، این سیره حجّت نیست هر چنـد به صورت عادتی برای جوامع اسلامی درآمـده باشـد، زیرا گـاه رفتـار یـک شـخص یـا یـک گروه هر چنـد منشـأ اسـلامی نداشـته باشـد، بر عواطف مردم به گونه‌ای تأثیر می‌گذارد که به تدریج تبدیل به عـادتی رسمی و عمومی می‌شود وای بسا در ابتـدای پیـدایش آن عادت، علما و متـدینین، بر اثر تسامح یا غفلت یا ترس، موضعی نگرفته باشند و یا اگر موضعی از خود نشان داده‌اند برای از بین بردن آن کافی نبوده است.

زیرا آن عـادت غلبه پیـدا کرده و بسیاری از مردم به آن گرایش نموده‌انـد و بر اثر مرور زمـان، آن عـادت جایگـاه خود را محکم‌تر نموده و نزد عامهٔ مردم احترام پیدا می‌کند تا حدّی که به اسلام و مسلمانان نسبت داده می‌شود. از این قبیل است مخارج هنگفت و تشریفاتی که امروزه در (بعضی از) مساجد مشاهده می‌شود. «۴»

---

(۱). مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۹۲.

(۲). حدائق الناظرة، ج ۱، ص ۲۳.

(۳). اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۱.

(۴). اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۵

ب) راه‌های غیر قطعی دستیابی به سنّت:

گفتیم برای کشف سنّت راه‌های غیر قطعی نیز وجود دارد که به خودی خود اعتبار ندارند، زیرا دلیل بر حکم شرعی باید قطعی باشد و صرف احتمال و گمان در نظر عقل هیچ گونه ارزشی ندارد. آیات قرآن نیز، ظن و گمان را قابل پیروی نداسته‌اند:

««إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» *؛ ظنّ و گمان انسان را از فهم حق و حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند». «۱»

««وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا»؛ از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن چرا که گوش و چشم و دل همهٔ مسئولند». «۲»

ولی اگر این راه‌های غیر قطعی، شکل معقولی پیدا کند و دلیل قطعی بر اعتبار داشته باشد، حجّت خواهد بود و در این صورت عمل به آن، پیروی از ظن نخواهد بود.

طرق غیر قطعی معتبر به قرار ذیل است:

۱. خبر واحد: خبری که راویان آن در هر یک از طبقات یا حتی در یک طبقه، یک نفر یا بیش از یک نفر باشد، ولی به حدّ تواتر نرسد و قطع‌آور نباشد، اصطلاحاً خبر واحد است.

بحث خبر واحد از مهم‌ترین مباحث منابع استنباط است و در حجیّت آن میان فقها اختلاف است. سیّد مرتضی و ابن زهره و ابن برّاج و طبرسی و ابن ادریس «۳» و از اهل سنّت قدریه و برخی از ظاهریه «۴» منکر حجیّت خبر واحد هستند. شیخ طوسی و غالب بزرگان فقهای شیعه و همه اخباری‌ها و جمهور اهل سنّت، معتقد به حجیّت خبر واحد هستند. «۵»

در شرایط حجیّت خبر واحد رأی یکسانی وجود ندارد. قدمای از امامیّه روایتی را معتبر می‌دانستند که همراه با قرائن صحت باشد اعمّ از قرینهٔ داخلی همانند وثاقت راوی و یا خارجی همانند وجود روایت در کتاب معتبر و یا تکرار حدیث در یک کتاب، و روایت غیر معتبر را روایتی می‌دانستند که همراه با اینگونه قرائن نباشد «۶» ولی علمای شیعی از قرن ششم به بعد برخی شرط حجیّت را عدالت راوی‌ها و برخی وثاقت آنان دانسته‌اند که بر اساس همین عقیده روایات را تقسیم به چهار قسم می‌کنند: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.

«روایت صحیح» در نظر امامیّه آن است که از نظر سند به وسیلهٔ راویان عادل و امامی مذهب به معصوم علیه السلام اتصال پیدا کند. «روایت حسن» آن است که به وسیلهٔ راوی امامی و خوش نام به امام علیه السلام برسد، بی‌آنکه تصریح به عدالت، و وثاقت آنها شده باشد. «روایت موثّق» آن است که توسّط راوی غیر امامی ولی ثقه و قابل اعتماد، به امام برسد. «روایت ضعیف» آن است که شروط سه‌گانه فوق را نداشته باشد. «۷»

---

(۱). نجم، آیهٔ ۲۸.

(۲). اسراء، آیهٔ ۳۶.

(۳). کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۷۹.

(۴). روضة الناظر، ج ۱، ص ۳۱۳.

(۵). همان مدرک.

(۶). ر. ک: مقیاس الهدایة فی علم الدرایة، ج ۱.

(۷). الدرایة فی علم مصطلح الحدیث (شهید ثانی)، ص ۲۴- ۱۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۶

البتّه اخباری‌ها همه روایات را در کتب اربعه و مانند آن حجّت می‌دانند و تقسیم‌بندی فوق را بی‌اثر می‌دانند، ولی دلیل قابل قبولی بر اثبات نظریهٔ خود ندارند.

«روایت صحیح» در نظر اهل سنّت خبر واحدی است که سند آن متّصل است (افتادگی در سلسلهٔ سند آن وجود ندارد) و راویان آن عدل و منضبط هستند و هیچ گونه شذوذ و عیب مخفی در آن نیست. (ما اتّصل سنده بعدولٍ ضابطین بلا شذوذٍ و لا علّةٍ خفیّة). «روایت حسن» آن است که جایگاه صدور و رجال آن شناخته شده باشند نه در حدّ صحیح (ما عرف مخرجه و رجاله لا کرجال الصحیح). «روایت ضعیف» آن است که هیچ درجه‌ای از حسن در آن نباشد که خود مراتبی دارد. (ما قُصر عن درجة الحسن و تفاوت درجاته فی الضعف بحسب بُعده من شروط الصحة). «۱»

۲. شهرت: جمعی از فقها و اصولیون شهرت را به عنوان یکی از منابع استنباط شمرده‌اند. باید دانست که شهرت بر سه گونه است:

الف) شهرت روایی: این شهرت، اصطلاحی در نزد اهل حدیث است. «۲» به خبری که راویان زیادی داشته باشد و به حدّ تواتر نرسد، خبر مشهور (مستفیض) می‌گویند و این شهرت روایی از مرجّحات، در هنگام تعارض دو خبر قرار داده شده است. «۳» یعنی اگر دو روایت از نظر مدلول با یکدیگر معارض باشند و یکی از آن دو دارای شهرت روایی باشد و راویان بیشتری آن را نقل کرده باشند بر روایت دیگر ترجیح می‌یابد. دلیل ترجیح آن است که نفس شهرت باعث وثوق و اطمینان می‌شود. علاوه بر این در روایاتی، از جمله مقبولهٔ عمر بن حنظله به آن تصریح شده است در این حدیث وی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که اگر دو نفر از راویان که هر دو مورد وثوق و اطمینانند در حدیث شما اختلاف کردند، چه باید کرد؟ امام علیه السلام پس از آن که برخی از مرجّحات تقدیم یک حدیث بر دیگری را بر می‌شمرد، می‌فرماید:

«ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الّذی حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذّ الّذی لیس بمشهور عند أصحابک

؛ از آن دو روایت هر کدام که مشهورتر بین اصحاب است مقدّم داشته و دیگری رها می‌شود». «۴»

شهرت روایی را برخی از کتب اهل سنّت نیز مطرح کرده‌اند. آنان خبر را به سه قسم (متواتر، مشهور، واحد) تقسیم نموده و حدیث مشهور یعنی حدیثی که متداول در السنهٔ راویان و محدّثان است بر خبر غیر مشهور (واحد) مقدّم داشته‌اند، زیرا این خبر اطمینان‌آور است. «۵»

ولی نوعی دیگر از شهرت را آنان از مرجّحات قرار داده‌اند که از قبیل شهرت راوی است نه شهرت روایی. آنان گفته‌اند اگر راوی یک حدیث نسبت به

(۱). اسنی المطالب، ص ۱۷.

(۲). اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۳.

(۳). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

(۴). کافی، ج ۱، ص ۶۷.

(۵). التعارض و الترجیح (عبد اللطیف عبد اللّه)، ج ۲، ص ۱۶۹.

راوی حدیث دیگر از شهرت برخوردار باشد آن حدیث مقدّم می‌شود. این شهرت را چند گونه دانسته‌اند یکی اینکه از کبار صحابه باشد زیرا منصب عالی، او را از کذب و دروغ بازمی‌دارد و دوم:

صاحب یک اسم رجحان دارد بر صاحب دو اسم.

سوم: راوی معروف النسب بر راوی مجهول النسب مقدّم است. چهارم: اسامی راویانی که مشتبه به نام افراد ضعیف نمی‌شود ترجیح دارد بر راویانی که نامشان اشتباه می‌شود «۱» و همچنین راویانی که مشهور به حفظ و ضبط هستند یا از ثقات و عدول نقل می‌کنند، مقدّمند. «۲»

ب) شهرت عملی: عبارت است از روایتی که در میان فقها عمل و استناد به آن مشهور است. «۳» از این شهرت در دو مورد استفاده شده است: یکی در مرجّحات باب تعارض؛ در آنجا گفته‌اند اگر معتقد باشیم که هرچه اقربیّت به واقع می‌آورد، مرجّح است پس شهرت عملی مرجّح خواهد بود منتها در صورتی که عمل بر طبق روایت از قدما و پیشینیان فقه باشد. «۴» و دیگر در جبران ضعف سند روایت.

یعنی هرگاه روایتی بر طبق موازین، ضعیف باشد ولی بسیاری از فقها بر طبق آن فتوا داده باشند عمل و فتوای آنان ضعف سند روایت را جبران و آن را قابل اعتماد می‌کند، همانگونه که اگر خبری صحیح و معتبر باشد ولی فقها آن را کنار بگذارند و از آن اعراض کنند آن روایت از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود ولی برخی مانند صاحب مدارک، جبر و وهن سند به شهرت و اعراض را قبول ندارند. «۵»

ج) شهرت فتوایی: عبارت است از شایع بودن یک فتوا اگر به سر حدّ اجماع نرسد و در مقابل آن فتوای شاذّ قرار دارد. برخی از اصولیون امامیّه عقیده دارند که شهرت فتوایی از امارات معتبره است. آنان می‌گویند هر چند فتوای یک فقیه حجّت بر حکم برای فقیه دیگر نمی‌شود ولی همین فتوا وقتی به حدّ شهرت رسید و فتوادهندگان زیاد شدند می‌تواند برای فقیه دیگر دلیل بر حکم باشد و او نیز حکم را استنباط کند این نظریه را شهید اوّل در «ذکری» پذیرفته است. «۶»

ولی گروهی دیگر معتقدند که شهرت فتوایی معتبر نیست و به عنوان منبع استنباط نمی‌توان بر آن تکیه کرد، آنان که شهرت فتوایی را حجّت می‌دانند ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند.

یکی از ادلّه آنان این است که اگر خبر واحد حجّت باشد باید به طریق اولی شهرت حجّت باشد زیرا ظن حاصل از شهرت به مراتب قوی‌تر از ظن حاصل از خبر واحد است. «۷» دیگر این که در روایت زراره و عمر بن حنظله آمده است که به آن چه مشهور است ملتزم باش و شاذّ نادر را رها کن و همچنین به جمله‌ای که در ذیل آیهٔ نبأ وارد شده

---

(۱). المحصول فخر رازی، ج ۵، ص ۴۲۰.

(۲). التعادل و الترجیح، ج ۲، ص ۱۶۹.

(۳). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

(۴). اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۲.

(۵). مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۳.

(۶). ذکری للشیعه، مقدّمهٔ مؤلّف، ج ۱، ص ۵۲.

(۷). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۸

تمسّک کرده‌اند. «۱» زیرا خداوند می‌فرماید ...: « أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ». «۲»

از این ادلّه جواب‌هایی داده شده است که به کتب مشروح اصولی می‌توان مراجعه کرد.

برخی نیز تفصیل داده‌اند و میان شهرت قدما و متأخرین فرق گذاشته‌اند. آنان گفته‌اند: آرای فقهی در طول تاریخ شیعه امامیّه دارای مراحلی بوده است. در ابتدا، مردم روایات و احادیث را از ائمّهٔ اطهار علیهم السلام می گرفتند و به آنها عمل می کردند و در مرحلهٔ بعد احادیث را در کتاب‌ها و جزواتی جمع آوری کردند و در همین مرحله بود که اصول أربعمائة (۴۰۰ اصل و کتاب) پدیدار شد. در مرحلهٔ سوم علمای دین آن کتاب‌ها و جزوات را تنظیم و تبویب کردند. در مرحلهٔ چهارم که مرحلهٔ فتواست با حذف سند و پس از تخصیص و تقیید و جمع و ترجیح بر طبق متن احادیث فتوا داده می‌شد. چنانچه صدوق در من لا یحضره الفقیه چنین کرده است. در آخرین مرحله (مرحلهٔ پنجم) عصر تطبیق و تفریع فرا رسید و استنباط فروع و مسائل جدید آغاز گشت.

بنابراین تا قبل از مرحلهٔ پنجم، شهرت فتوایی، موجب وثوق و اطمینان به احادیث ائمّهٔ معصومین علیهم السلام می‌شود و لکن پس از مرحلهٔ پنجم فتاوای فقها جنبهٔ حدس و استنباط را پیدا نموده که برای فقهای بعدی حجیّت ندارد. «۳»

مسألهٔ شهرت فتوایی به صورت دیگری در کتب برخی از اهل سنّت مطرح شده است. آنان در بحث اجماع به این نکته پرداخته‌اند که آیا اجماع، به رأی اکثریت، تحقّق پیدا می کند یا خیر؟ جمهور اهل سنّت گفته‌اند اجماع به قول اکثریت و مشهور تحقّق پیدا نمی‌کند ولی أبو الحسین خیّاط (از معتزله) و ابن جریر طبری و أبو بکر رازی گفته‌اند: مخالفت یکی دو نفر به اجماع آسیب نمی‌رساند و نیز ابن حاجب گفته است:

مخالف در یک مسأله اگر شاذ هم باشد اجماع را از قطعیّت می‌اندازد ولی در عین حال چنین اکثریّتی (اجماعی) حجّت است. «۴»

غزالی می گوید: «۵» عصمت و حجیّت برای امّت ثابت شده ولی اگر قولی به مرحلهٔ شهرت رسید (نه اجماع امّت) حجّت نیست، زیرا به مجرّد ثبوت اختلاف، قرآن می‌فرماید: «وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»؛ اگر در چیزی اختلاف نمودید، تصمیم دربارهٔ آن را به خداوند واگذار کنید» «۶» که در نتیجه آن را از حجیّت اسقاط نموده است.

مباحث مشترک کتاب و سنّت:

اشاره

به جز مباحث اختصاصی در هر یک از کتاب و سنّت، مباحث مشترکی نیز برای مجموع این دو که از آن تعبیر به «ادلّهٔ نقلی» می کنند، وجود دارد:

---

(۱). فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۵.

(۲). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۲۳.

(۳). همان مدرک.

(۴). اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۱۸.

(۵). المستصفی، ج ۱، ص ۱۱۷.

(۶). شوری، آیهٔ ۱۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۷۹

۱. تقسیمات ادلّهٔ نقلی

اشاره

آیات و روایات که دو بخش عمدهٔ منابع استنباط هستند، در ارتباط با خود و با یکدیگر به گونه‌های مختلفی شکل می‌یابند.

دلیل عام و خاصّ: دلیلی که حکمی را ثابت می‌کند گاهی شامل همه افراد موضوع یا متعلق یا مکلّف است که به آن «عام» می‌گویند و گاهی شامل بعضی از افراد و مصادیق است که به آن «خاصّ» می‌گویند. در تعارض عام و خاصّ، دلیل عام تخصیص می‌خورد، یعنی برخی از افراد از تحت عام خارج می‌گردند و بدین وسیله خاصّ بر عام (به ملاک اظهر و ظاهر یا به ملاک قرینه و ذو القرینه) مقدّم می‌شود. مثلًا در قرآن مجید در یک آیه می‌فرماید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ». «۱» و در آیهٔ بعد می‌فرماید: «فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ». «۲»

اتّفاق متأخران از فقهای شیعه و اکثر اهل سنّت بر امکان تخصیص عام قرآنی به خبر واحد است. از قدمای امامیّه، به سیّد مرتضی عدم جواز تخصیص نسبت داده شده و از اهل سنّت، عیسی بن ابان (م ۲۲۱) قائل به عدم جواز شده مگر در موردی که در رتبهٔ قبل با دلیل قطعی دیگری تخصیص خورده باشد که در این صورت تخصیص قرآن به خبر واحد جایز است و نیز از اهل سنّت در این مسأله قاضی أبو بکر توقّف کرده است. «۳»

مثال تخصیص قرآن به خبر واحد این است که قرآن می‌فرماید: «یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ». «۴» این آیه به صورت عام برای همهٔ فرزندان، در صورت فوت پدر، سهمی از ارث را مشخص کرده و ضمناً سهم پسر را دو برابر سهم دختر قرار داده ولی این حکم مطابق بعضی از روایات تخصیص خورده، زیرا که اگر فرزند قاتل پدر باشد، از او ارث نمی‌برد (القاتل لا یرث ممّن قتله). «۵»

دلیل مطلق و مقیّد: مطلق عبارت است از لفظی که قید و شرطی نداشته باشد و تمام افراد خود را شامل می‌شود مثلًا هنگامی که گفته شود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» تمام اقسام دادوستد را شامل می‌شود و مقیّد آن است که لفظ دارای قیدی باشد مثل «نهی النّبی عن بیع الغرر» که بیع را در صورتی که مجهول و مبهم باشد نهی فرموده است. مشهور در میان محقّقان این است که لفظ مطلق در صورتی شامل تمام افرادش می‌شود که مقدّمات حکمت در آن جمع باشد. یعنی اوّلًا:

گوینده در مقام بیان تمام مقصود خود باشد. ثانیاً:

قیدی به کار نرفته باشد. ثالثاً: لفظ مطلق، منصرف به افراد خاصی نگردد. رابعاً: قدر متیقّن از آن لفظ در نظر خواننده در کار نباشد. در چنین صورتی لفظ مطلق شامل تمام افراد خود می‌شود و بدون دلیلی که دلالت بر تقیید کند نمی‌توان از اطلاق صرف نظر کرد.

---

(۱). بقرهٔ، آیهٔ ۱۸۳.

(۲). بقره، آیهٔ ۱۸۴.

(۳). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱ و ۲، ص ۵۲۵.

(۴). نساء، آیهٔ ۱۱.

(۵). دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۳۸۶، ح ۱۳۷۵؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۴۶، ح ۲۰۹۹۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۸۰

امکان تقیید اطلاقات قرآن به واسطهٔ حدیث قطعی است، زیرا بسیاری از احکام در قرآن فقط به صورت کلی ذکر شده و مشخصات آن در روایات تعیین گردیده است. در بخش عبادات، قرآن به صورت کلی از نماز و روزه و حج و غیره سخن به میان آورده است، در معاملات نیز به صورت کلی از حلیّت بیع و حرمت ربا و سایر معاملات نام برده است. در تمام این موارد، کیفیّت، شرایط، اجزا و موانع، با روایات مشخص می گردد، و نتیجهٔ آن تقیید اطلاقات است.

دلیل حاکم و محکوم: دلیل حاکم آن است که به دلیل محکوم نظر دارد و موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد یا تضییق می کند. دلیل حاکم هر چند در ظاهر به موضوع دلیل محکوم نظر دارد، ولی در واقع نفی یا اثبات حکم به لسان تضییق یا توسعه موضوع می‌نماید. به دو مثال ذیل توجّه کنید:

قرآن ربا را حرام کرده است: «حَرَّمَ الرِّبا» «۱» حال اگر در روایتی آمد:

«لا ربا بین الوالد و الولد» «۲»

این روایت دلیل حاکم شمرده می‌شود و آیه، دلیل محکوم به حساب می‌آید، زیرا موضوع دلیل محکوم (ربا) توسط دلیل حاکم (روایت) محدود شده است، گرچه ظاهراً موضوع ربا را نفی می کند ولی منظور این است که حرمت ربا در اینجا برداشته شده است. بنابراین، در واقع حکم تقیید شده امّا به لسان نفی موضوع ربا منحصر به آنجاست که طرفین، پدر و فرزند نباشند.

مثال دیگر: قرآن وضو را شرط صحت نماز می‌داند: «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ » «... ۳» حال اگر روایتی به عنوان دلیل حاکم وارد شود که:

«الطواف بالبیت صلاةٌ» «۴»

اینجا دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم (صلاة) را توسعه داده و طواف را از مصادیق نماز به حساب آورده است؛ ولی در حقیقت حکم وضعی اشتراط طهارت را برای غیر نماز (طواف) ثابت کرده است. ملاک در حکومت آن است که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو می‌شود. «۵»

به تعبیر روشن‌تر هنگامی که می‌فرماید:

«الطواف بالبیت صلاة» مفهومش این است که مخاطب نام صلاة و احکام آن را شنیده و در این روایت مقصود این است که همان احکام در مورد طواف نیز جاری است نه این که واقعاً طواف مصداق صلاة باشد.

دلیل وارد و مورود: دلیل وارد آن است که مصداق حقیقی و واقعی برای دلیل مورود تعیین می کند یا مصداقی از آن را نفی می کند.

مثل ادلّهٔ حجیّت خبر واحد که وارد بر دلیل برائت عقلی (قبح عقاب بلا بیان) است چرا که حقیقتاً بیان برای حکم شرعی است و دیگر موضوعی برای برائت باقی نمی‌ماند. «۶» یعنی با وجود خبر واحد که

---

(۱). بقره، آیهٔ ۲۷۵.

(۲). وسائل الشیعة، ج ۱۲، ابواب الربا، باب ۷.

(۳). مائده، آیهٔ ۶.

(۴). عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۶۷، ح ۳.

(۵). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۳۲.

(۶). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۳۲.

دلالت بر حکمی دارد، بیان الهی حاصل شده و مکلّف نمی‌تواند به قبح عقاب بلا بیان تمسّک جوید.
دلیل مجمل و مبیَّن: خطاب مجمل آن است که دلالتی واضـح ندارد و مقصود گوینده از آن کاملًا روشن نیست و مبیَّن آن است که دلالتش واضـح و روشن است و شامل نصّ و ظاهر می‌شود. به عنوان مثال: در آیه: «وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما»، مشـخص نیست که دست از چه موضـعی بایـد جدا گردد. زیرا از سـربندهای انگشت تا شانه، مفصل‌های متعددی وجود دارد و بر جدا کردن هر کدام از این مفصل‌ها، قطع ید صدق می‌کند و در جای دیگری از قرآن هم موضع قطع، بیان نگردیده است و لذا باید برای تبیین آیه به روایات مراجعه کرد. تا حدّ قطع روشن شود. دلیل اوّل را مجمل و دلیل دوم را مبیّن می‌نامند.
مفهوم و منطوق: معنایی که خود لفظ مستقیماً ارائه می‌دهـد و لفظ مسـتقیماً ناظر به آن است، منطوق نامیده می‌شود و معنایی که به طور مسـتقیم از لفظ فهمیـده نمی‌شود بلکه لازمه منطوق است، و تلویحاً از آن اسـتفاده می‌شود اصـطلاحاً مفهوم نامیده می‌شود، مثلًا هر گاه گفته شود زن اگر تمکین کند حقّ نفقه دارد مفهومش آن است که اگر ناشزه باشد حقّ نفقه ندارد.

اقسام مفهوم:

مفهوم بر دو قسم است: اگر حکم در مفهوم و منطوق با یکدیگر موافق باشـند، به آن مفهوم موافق گویند و آن بر دو قسم است گاه لفظ بر مفهوم، به اولویت دلالت می‌کنـد که به آن مفهوم اولویت می‌گویند. مانند: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» «۱» که بر حرمت دشنام دادن به پـدر و مادر دلالت مفهومی دارد. زیرا وقتی منطوق آیه یعنی تحریم سـخنی باشـد که موجب ناراحتی پدر و مادر می‌شود، مفهوم آن به اولویت بر حرمت دشنام یا ضربه بدنی دلالت خواهد کرد. و گاه به نحو مساوی بر آن دلالت دارد مانند موارد قیاس منصوص العله. «۲» مانند این که گفته شود «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر؛ شراب انگور نخور که موجب مستی است» مفهومش آن است هر نوع شرابی که مستی می‌آورد، حرام است.
و اگر حکم در مفهوم بـا حکم در منطوق مخالف باشـد به آن مفهوم مخالف می‌گوینـد که بر شـش قسم است: مفهوم شـرط، مانند مثالی که در بالا دربارهٔ نفقهٔ زن آمد. مفهوم وصف، مفهوم غایت، مفهوم حصر، مفهوم عدد و مفهوم لقب.
در حقیقت بحث از حجیّت مفاهیم، بحث از وجود مفهوم است. بحث در این است که آیا مثلًا شرط مفهوم دارد تا بتوان از آن حکم شرعی استنباط کرد، یا ندارد؟ «۳»
در حجیّت مفهوم موافق جای هیـچ گونه تردیـدی نیست و در بحث انواع قیاس توضـیح آن خواهد آمد امّا در مفهوم مخالف و تک تک اقسام آن، مباحث

---

(۱). اسراء، آیهٔ ۲۳.

(۲). اللباب فی اصول الفقه، ص ۱۶۰- ۱۵۹.

(۳). انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۸۲

مفصلی وجود دارد و ادلّه‌ای بر نفی یا اثبات یا حجّت بودن بعضـی و حجّت نبودن بعضـی دیگر از این مفاهیم آورده شده است که آن را در کتب مشروح اصول فقه می‌توان مطالعه کرد. «۱»
ناسـخ و منسوخ: نسـخ برداشـتن حکم ثابت، بر اثر گذشـتن زمان آن است. میان مسـلمانان بر وقوع نسـخ در اسـلام اتفاق نظر وجود دارد. در سورهٔ بقره صـریحاً از نسـخ حکم قبله و تغییر آن از بیت المقـدّس به کعبه و مسـجد الحرام خـبر داده شـده است. «۲» آیات دیگر نیز وقوع نسخ در قرآن را تأیید کرده‌اند؛ نظیر آیهٔ «ما نَنْسَخْ مِنْ آیَهٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها» «۳»؛ هر حکمی که آن را

نسخ کنیم و یا نسخ آن را به تأخیر بیندازیم بهتر از آن یا همانند آن را می‌آوریم».

در این که چند مورد در قرآن مجید از قبیل نسخ قرآن به قرآن است در میان فقها و مفسّران اختلاف نظر است؛ بعضی آن چنان دایره را وسیع کرده‌اند که تمام موارد تقیید و تخصیص را جزء آن شمرده‌اند و بعضی به قدری محدود دانسته‌اند که فقط یک مورد یعنی آیهٔ نجوا (آیهٔ ۱۲ و ۱۳ مجادله) را مصداق نسخ قرآن به قرآن می‌دانند. «۴»

۲. عدم امکان نسخ قرآن به خبر واحد

نظر اکثر علمای اسلام، جواز نسخ قرآن به خبر متواتر است. علمای شافعی و اکثر اهل ظاهر آن را جایز نمی‌دانند «۵» و اما نسخ قرآن به خبر واحد، از نظر شیعه و اهل سنّت ممنوع است، زیرا نسخ یک مسألهٔ مهم و نسبتاً نادر است و اگر تحقّق پیدا کند، باید به صورت متواتر یا متضافر یا توأم با قرائن قطعیه باشد؛ به خلاف تخصیص و تقیید که امر رایجی است. فقط گروهی یک صورت را استثنا کرده و گفته‌اند: نسخ قرآن به خبر واحد در زمان حیات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله جایز می‌باشد. «۶»

مرحوم علّامه حلّی در «منتهی» می‌گوید: نسخ دلیل قطعی (خواه قرآن باشد یا سنّت متواتره) به وسیلهٔ خبر واحد جایز نیست زیرا دلیل قطعی، اقوی است پس هنگام تعارض، عمل به آن متعیّن است. «۷»

۳. امکان تخصیص و تقیید قرآن به حدیث

اصولًا قرآن دربردارندهٔ کلیّات و خطوط اصلی مسائل و احکام است. لذا برای به دست آوردن جزئیات، شرایط و قیود، به دنبال شرح و تفسیرهایی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده است باید رفت. مثلًا آن چه در قرآن دربارهٔ نماز آمده، عناوینی است از قبیل «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» «۸»، «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ» «۹»، «حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ» «۱۰» و اما کیفیّت انجام آن،

---

(۱). ر. ک: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰ تا ۳۳۱؛ أنوار الأصول، ج ۲.

(۲). بقره، آیهٔ ۱۴۲.

(۳). بقره، آیهٔ ۱۰۶.

(۴). البیان آیة اللّه خویی، ص ۳۰۳- ۳۰۶.

(۵). الأحکام فی اصول الإحکام، ج ۳ و ۴، ص ۱۳۸.

(۶). روضة الناظر ابن قدامه، ج ۱، ص ۲۶۳.

(۷). منتهی المطلب، ج ۲، ص ۲۲۸.

(۸). بقره، آیهٔ ۴۳.

(۹). بقره، آیهٔ ۴۵.

(۱۰). بقره، آیهٔ ۲۳۸.

شرایط و اجزا و قواطع و موانع آن، مستحبات و مکروهات و مقدّمات و ده‌ها فرع دیگر دربارهٔ نماز، از آیات به دست نمی‌آید. هر چند فروع و جزئیات محدودی را از آیه: «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ

أَرْجُلَکَمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» «۱» (و مانند آن) اسـتفاده کرده‌اند، ولی واضح است که مسائل بسیار دیگری در وضو و نماز هست که باید با کمک روایات تبیین شود.

بر همین اساس این بحث مطرح شده است که آیا با خبر واحد می‌توان عموم و یا اطلاق قرآن را تخصیص یا تقیید زد؟

غالب فقهای اسـلام، تخصیص و تقیید قرآن را به خبر واحد ممکن دانسته‌اند. گروهی اندک از اهل سنّت آن را منع کرده‌اند. قاضی أبو بکر باقلانـی در مسأله توقّف کرده است. برخی نیز تفصـیل داده‌انـد. از جمله: عیسـی بن ابـان گفته: اگر عام قرآنی قبلًا به دلیلی قطعی (یعنی قرآن، خبر متواتر یا محفوف به قرینهٔ قطعی و دلیل عقلی قطعی) تخصـیص خورده باشد، پس از آن تخصـیص زدنش با خبر واحد جایز است و گرنه جایز نیست. «۲» برای جواز تخصیص و تقیید قرآن به خبر واحد می‌توان گفت:

در برخی آیات، پیامبر اکرم بیان‌کننده قرآن دانسته شده است. آنجا که می‌فرماید:

««وَ أَنْزَلْنا إِلَیکَ الـذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیهِمْ »؛ ... و ما این قرآن را بر تو نازل کردیم تا آن چه را به سوی مردم نازل شـده برای آنها روشن سازی». «۳»

این آیه دلیل بر حجیّت سـخن پیغمبر صـلی الله علیه و آله در تبیین آیات است، خواه به صورت خبر متواتر باشد یا خبر واحد و تبیین آن حضـرت اختصـاص به متشابهات قرآن نـدارد بلکه اگر تبیینی (هر چنـد به صورت تخصـیص و تقییـد) نسبت به ظواهر قرآن هم داشـته باشد آن نیز حجّت است. و تخصـیص و تقیید هم نوعی بیان است. بیان اهل بیت علیهم السلام نیز به بیان پیامبر ملحق می‌شود و اعتبار دارد و دلیل این الحاق حدیث ثقلین و سایر ادلّه است که اهل بیت علیهم السـلام صریحاً گفته‌اند آنچه ما می گوییم از پیامبر صلی الله علیه و آله به مـا رسـیده است. «۴» و سیرهٔ اصـحاب پیامبر و مسـلمین بر این جاری بوده که جزئیات و تفاصـیل احکام را از اخبار واحد ثقاتی می گرفتند که از پیامبر نقل می‌نمودند.

در اینجا دو سؤال مطرح است:

۱. قرآن حجت قطعی است و بـدون تردیـد از سوی خـدا صـادر شـده است، امّا خبر واحـد حجّت قطعی نیست. کنار گذاشـتن دلیل قطعی به وسیله دلیل غیر قطعی عقلًا جایز نیست. بنابراین دست برداشتن از عمومات و مطلقات قرآن با خبر واحد صحیح نیست.

جواب آن است که قرآن از نظر صـدور قطعی است ولی از نظر دلالـت، عمومـات و اطلاقات آن قطعی نیسـتند و حجیّت آن از باب حجیّت ظواهر

(۱). مائده، آیهٔ ۶.

(۲). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱ و ۲، ص ۵۲۵.

(۳). نحل، آیهٔ ۴۴.

(۴). کافی، ج ۱، ص ۵۳.

است و ظواهر در صورتی حجّت است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد.

۲. سابقاً گفتیم که روایـات «عرض حـدیث بر کتاب» اقتضا می‌کنـد که آن چه مخالف با قرآن است، کنار گذاشـته شود و اگر خبر واحد مخصص عام قرآنی باشد، مخالف با قرآن حساب می‌شود و باید کنار گذاشته شود.

جواب این است که در عرف عقلا، دلیل خاصّ مخالف و معارض عام شمرده نمی‌شود، بلکه آن را مبیّن و قرینه به حساب می‌آورند و لـذا هر جـا نسبت میـان دو دلیـل عمـوم و خصـوص باشـد، قواعـد بـاب تعـارض پیـاده نمی‌شود زیرا آن دو، متعارضـین محسوب نمی‌شوند.

ج) اجماع

اشاره

سومین دلیل بر استنباط احکام، اجماع است.

این دلیل در نظر اهل سنّت بسیار مهم است و مشروعیّت دیدگاه آنان در مسألهٔ خلافت منوط به مشروعیّت اجماع است (هر چند در وجود اجماع در این مسأله سخن بسیار است). سابقاً در بحث ترتیب منابع استنباط، از ابن تیمیه نقل شد که آن دلیلی که مجتهد را از همه ادلّهٔ دیگر بی‌نیاز می‌کند و حتّی کتاب و سنّت را بایـد به خاطر آن، منسوخ یا مؤوّل دانست، اجماع است. وی می‌گوید: به جهت اهمیّت اجماع در نزد اهل سنّت به آنان «اهل سنّت و جماعت» می‌گویند. «۱» امّا فقهای مذهب اهل بیت علیهم السلام در اجماع دیدگاه دیگری دارند. ما ابتدا نظر اهل سنّت و ادلّه آنان را به طور فشرده بیان نموده، سپس به دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام در این مسأله می‌پردازیم.

دیدگاه اهل سنّت در اجماع:

تعاریف مختلفی از سوی اهل سنّت برای اجماع ذکر شده نظیر: «اتّفاق تمام امّت اسلام»، «۲» «اتّفاق اهل حلّ و عقد»، «۳» «اتّفاق تمام مجتهدان پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله»، «۴» «اتّفاق مجتهدان یک عصر از امّت محمّد صلی الله علیه و آله بعد از رحلت آن حضرت بر امری از امور دین»، «۵» «اتّفاق اهل مدینه»، «اهل مکّه» «اهل حرمین» «۶» و...

آن چه مهم است بررسی دلیل آنان بر حجیّت اجماع است، سؤالی که مطرح است این است که اتّفاق نظر بخشی از مردم یا تمام مسلمین (بنابر اختلاف تعاریف) چگونه می‌تواند ارائه دهنده حکم الهی باشد؛ آن هم در کنار کتاب و سنّت و مستقل از آن دو، بلکه به قول بعضی بالاتر از آن دو، و به عبارت دیگر چه ملازمه‌ای بین اجماع و حکم خداوند وجود دارد؟

علمای اهل سنّت ادلّهٔ مختلفی بر حجیّت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل ذکر کرده‌اند که عصارهٔ آن

---

(۱). مجموعهٔ فتاوای ابن تیمیه، ج ۳، ص ۳۴۶.

(۲). المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۳.

(۳). الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۴.

(۴). تفسیر فخر رازی، ج ۹، ص ۱۵۰.

(۵). المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۰۰.

(۶). ر. ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۳۹۳.

چنین است:

آنها می‌گویند آیاتی از قرآن دلالت بر حجیّت اجماع می‌کنند مانند آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ نساء که می‌فرماید: «وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً»؛ کسی که بعد از آشکار شدن حق با پیامبر مخالفت کند و از راهی جز راه مؤمنان پیروی نماید ما او را به همان راه که می‌رود می‌بریم و به دوزخ داخل می‌کنیم و جایگاه بدی دارد».

آنها می گویند: بی‌شک مخالفت با پیامبر به تنهایی موجب مجازات الهی است. بنابراین پیمودن راهی جز راه مؤمنان نیز به تنهایی سبب مجازات است و گرنه جمع میان مخالفت پیامبر و مخالفت مؤمنان بیهوده خواهد بود. «۱»

گاه به آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء استدلال کرده‌اند که می‌فرماید: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ»؛ هرگاه در چیزی نزاع داشتید (برای رفع نزاع) آن را به خدا و پیامبر بازگردانید».

مفهوم این آیه آن است که وقتی اتّفاق نظر وجود داشته باشد و نزاعی در کار نباشد رجوع به خدا و رسول لازم نیست و این معنای حجیّت اجماع است. «۲»

و گاه به حدیث معروفی که در سنن ابن ماجه آمده است که پیامبر فرمود:

«إنّ أمّتی لا تجتمع علی ضلالهٔ» «۳»

استدلال کرده‌اند و در نقل دیگری می‌خوانیم که آن حضرت فرمود:

«سألت اللّه أن لا یجمع أمّتی علی ضلالهٔ فأعطانیها

؛ من از خدا خواستم که امّت من اتّفاق بر ضلالت نکنند و خداوند دعای مرا مستجاب کرد». «۴»

ولی مخالفان اجماع به عنوان یک دلیل مستقلّ، در همهٔ این ادلّه مناقشه کرده‌اند و گفته‌اند: امّا آیهٔ اوّل اشاره به دو چیز نمی کند بلکه پیروی غیر سبیل مؤمنان تأکیدی است بر مخالفت پیامبر. نه این است که یک امر مستقلّی باشد زیرا مؤمنان راه پیامبر را برگزیده‌اند. (این جواب از کلام غزّالی در المستصفی نیز استفاده می‌شود). «۵» از این گذشته مراد از متابعت غیر سبیل مؤمنان انکار اسلام و ایمان است و ارتباطی با مسائل فردی فقهی ندارد.

به فرض که از همهٔ اینها صرف نظر شود اجماع را تنها در صورتی حجّت می‌شمرد که همهٔ مسلمین بدون استثنا راهی را برگزینند و این چیزی نیست که مشکل فقیهان را حل کند.

امّا آیهٔ دوم ناظر به دعاوی است و دستور می‌دهد در اختلافات، قضاوت را به خداوند و پیامبر واگذارید و از آنها داوری بطلبید و این ارتباطی با مسائل فقهی ندارد.

به علاوه هرگاه دلالت این آیه را بر حجیّت اجماع بپذیریم سخن از اجماعی می گوید که تمام مؤمنان در آن شرکت داشته باشند.

---

(۱). کشّاف، ج ۱، ص ۵۶۵؛ احکام القرآن جصّاص، ج ۲، ص ۳۹۶.

(۲). الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۹۸.

(۳). سنن ابن ماجه، ج ۲، ح ۱۳۰۳.

(۴). همان مدرک.

(۵). المستصفی، ص ۱۳۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۸۶

و امّا در مورد روایت، بعضی در صحت سند آن مناقشه کرده‌اند که با مراجعه به شرح «نووی» بر صحیح مسلم روشن می‌شود. «۱»

و از نظر دلالت، ضلالت و گمراهی غالباً به معنای انحراف در اصول دین است؛ لذا این تعبیر در مورد فقیهی که در یک مسألهٔ فقهی خطا کند به کار نمی‌رود و نمی گویند: آن فقیه، راه ضلالت را پیموده است.

از این گذشته به فرض که از مناقشهٔ در سند و دلالت آن صرف نظر کنیم حجیّت اجماع را در جایی که همهٔ امّت اتفاق نظر بر چیزی داشته باشند اثبات می کند و با تعاریف دیگر (مانند اجماع اهل مدینه، اجماع اهل حلّ و عقد یعنی علمای بلاد) که برای اجماع ذکر کرده‌اند سازگار نیست.

البتّه علمای امامیّه اگر اتّفاق نظری از تمام امّت حاصل شود آن را حجّت می‌دانند زیرا معصوم را هم جزء امّت و به عنوان یکی از برترین فرد امّت می‌شمرند حتّی اتّفاق نظر علمای امامیّه را کاشف از نظر معصوم می‌دانند که شرح آن در ذیل خواهد آمد.

دیدگاه امامیّه در اجماع:

از آنچه گفته شده روشن می‌شود که در نظر امامیّه اجماع دلیلی مستقل بر حکم شرعی نمی‌تواند باشد، مگر از آن جهت که کاشف از رأی معصوم است؛ چرا که:

اوّلًا: اتّفاق نظر فقها که خود را پیرو ائمّه علیهم السلام می‌دانند و مقیّد هستند سخنی بدون دلیل نگویند، ملازمه عادی با رأی معصوم دارد.

ثانیاً: با اتّفاق نظر فقها، برای فقیه، حدس یقینی به رأی معصوم حاصل می‌شود، چون وقتی فتوای یک فقیه برای فقیه دیگر ظن و گمان به حکم شرعی آورد، فتوای همهٔ فقها منتهی به یقین می‌شود.

ثالثاً: در جایی که هیچ مدرکی (دلیل یا اصل) بر حکم در دست ما نیست. اتّفاق نظر علما می‌تواند حاکی از وجود دلیل معتبر در نزد آنها باشد و نشان می‌دهد که مطلب را بلا واسطه یا با وسائطی که به دست ما نرسیده از امام معصوم گرفته‌اند. حتّی بعضی از دانشمندان شهرت مسأله‌ای در میان فقهای نخستین را از همین طریق حجّت می‌شمرند.

قابل توجّه این که اگر علمای امامیّه از این اجماع تعبیر به اجماع حدسی می‌کنند نه به معنای ظن و گمان است بلکه منظور علم و یقینی است که از طریق حس حاصل نشده است.

د) دلیل عقل

اشاره

چهارمین منبع استنباط که اجمالًا مورد اتّفاق است، دلیل عقل است. هر چند موضع فقهای اسلام درباره دلیل عقل یکسان نیست. میان اهل سنّت دو شیوه متمایز در استنباط وجود دارد، که آنان را با دو عنوان «اصحاب حدیث» و «اصحاب رأی» از هم جدا می‌سازد. هر کدام از این دو گروه روش و مسلک دیگری را مخدوش می‌داند و او را نکوهش

---

(۱). شرح صحیح مسلم (نووی)، ج ۱۳، ص ۶۷.

می‌نماید. «۱» تکیه‌گاه اصلی گروه اوّل در استنباط، ادلّه نقلی خصوصاً حدیث و سیره سلف صالح و قول صحابه (که البتّه آن دو را نیز به حدیث برمی‌گردانند) است. ولی گروه دوم معتقدند که تعداد احادیث معتبری که بتواند جوابگوی همه نیازهای فقهی باشد، بسیار کم است و لذا چاره‌ای نداریم جز آنکه برای به دست آوردن احکام، به غیر کتاب و سنّت نیز تکیه کنیم.

گفته شده: ابو حنیفه معتقد بوده که در میان همه احادیث مروی از رسول خدا صلی الله علیه و آله تنها هفده حدیث! قابل اعتماد است «۲» و لذا اکثر مجهولات فقهی را باید با رأی و اجتهاد و قیاس تبیین کرد.

بسیاری از اهل سنّت ادلّهٔ احکام را چهار دلیل قرار می‌دهند و پس از کتاب و سنّت و اجماع، قیاس را ذکر می‌کنند. «۳» برخی از آنان از دلیل چهارم با تعبیر «قیاس و اجتهاد» یاد کرده‌اند «۴» و برخی به دلیل «العقل و الاستصحاب» تعبیر نموده‌اند. «۵» به نظر می‌رسد که آنان دلیل عقل را تعبیری مرادف با قیاس و استحسان و ... قرار می‌دهند. «۶»

در اصول فقه اهل سنّت، مسائل عقلی که دخیل در استنباط هستند به صورت یک بحث تحلیلی و منضبط مطرح نشده است. آن چه از مباحث عقلی که در اصول فقه متأخّرین شیعه مطرح است، آنان به صورت متفرّق مطرح کرده‌اند، مسائلی از قبیل:

«المعتزلة یقولون بحسن الافعال و قبحها» و «جماعة من المعتزلة یقولون بان الافعال علی الاباحة» و «ما لا یتم الواجب الّا به هل یوصف بالوجوب» (بحث مقدّمه واجب) و «یستحیل ان یکون الشیء واجباً و حراماً» (اجتماع امر و نهی) و «استحالة تکلیف الغافل و الناسی» و «سقوط حرج از خلق» و «سقوط تکلیف از عاجز» و ... ولی شاید کمتر به تقسیمات حکم عقل و یا ملاک حجیّت عقل و نحوهٔ استنباط از دلیل عقل پرداخته‌اند.

ابتدا لازم است اشاره‌ای به سیر تاریخی این بحث میان فقهای مذهب اهل بیت علیهم السلام داشته باشیم و سپس آخرین تحقیقات در این زمینه را مطرح نماییم.

برخی از قدما بحث دلیل عقل را مطرح نکرده‌اند و کسانی از آنان هم که مطرح کرده‌اند، اوّلًا، جایگاه دلیل عقل در استنباط، در کلمات آنان ابهام دارد، برخی آن را طریقی برای دست یابی به قرآن و سنّت قرار داده‌اند. «۷» برخی دیگر دلیل عقل را در طول کتاب و سنّت و اجماع قرار داده و گفته‌اند: اگر آن سه دلیل مفقود باشد، نوبت به دلیل عقل می‌رسد. «۸»

ثانیاً، مصادیق مشخصی از آن در کلمات قدما ارائه نشده است، لذا بعضی آن را به برائت اصلی و «استصحاب» تفسیر کرده‌اند و گروهی به استصحاب

---

(۱). تأویل مختلف الحدیث، ص ۵۱ به بعد و ص ۷۳.

(۲). تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶ (فصل ششم، علوم حدیث).

(۳). فواتح الرحموت، ج ۲، ص ۲۴۶؛ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۵۶.

(۴). المعتمد فی اصول الفقه (بصری معتزلی)، ج ۲، ص ۱۸۹.

(۵). المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷.

(۶). الادلّة العقلیّه و علاقتها بالنقلیّه.

(۷). اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۱۱؛ کنز الفوائد کراجکی، ص ۱۸۶.

(۸). سرائر ابن ادریس، ص ۲.

اکتفا کرده‌اند.

در قرون بعد، این بحث قدری منقّح شده و دلیل عقلی بر دو قسم تقسیم شده است:

۱. آنچه متوقّف بر وجود خطابی از طرف شارع است که آن را منحصر در لحن الخطاب (دلالت عقل بر الغای خصوصیّت) و فحوی الخطاب (مفهوم اولویّت) و دلیل الخطاب (مفهوم مخالف) دانسته‌اند.

۲. آن چه عقل به تنهایی و بدون وجود خطاب و دلیل لفظی از کتاب و سنّت بر آن دلالت دارد که عبارت از مسأله معروف حسن و قبح عقلی می‌باشد. «۱»

تکمیل این دو قسم توسّط شهید اوّل در ذکری انجام شده است و بر قسم دوم، مباحث برائت اصلی، اخذ به اقل در دوران امر بین اقل و اکثر و استصحاب را افزوده است. «۲»

اصولیین متأخر، دلیل عقل را به صورتی جامع‌تر و روشن‌تر مطرح کرده‌اند. آنان این بحث را در دو مرحله اساسی، پیگیری کرده‌اند:

مرحلهٔ اوّل: موارد و مصادیق دلیل عقل؛ البتّه مصادیقی که به حکم شرع منتهی می‌شود (بحث صغروی).

و مرحلهٔ دوم: ادلّهٔ حجیّت دلیل عقل (بحث کبروی).

مرحلهٔ اوّل: موارد و مصادیق حکم عقل

در مرحله اوّل که بحث صغروی است و تعیین‌کننده مصادیق دلیل عقل است، گفته‌اند که در سه مقام، دلیل عقل می‌تواند حکم شرعی را در پی داشته باشد:

۱. آن چه مربوط به علل و مبادی احکام شرعی می‌شود.

۲. آن چه مربوط به خود احکام شرعی می‌شود.

۳. آن چه مربوط به معلولات احکام شرعی می‌شود. «۳»

مثال‌های هر یک به زودی خواهد آمد.

مقام اوّل: احکام عقلیّه مربوط به علل و مبادی احکام

در این مقام چنین گفته‌اند:

اوّلًا: برای افعال اختیاری انسان، با صرف نظر از دستور خداوند، حسن و قبح وجود دارد؛ یعنی برخی از افعال از نظر عقل شایستهٔ انجام (ما ینبغی ان یفعل) است به گونه‌ای که فاعل آن استحقاق مدح و تارک آن استحقاق مذمت دارد و برخی دیگر از افعال شایستهٔ ترک (ما لا ـ ینبغی ان یُفعل) است و از نظر عقلا فاعل آن مذمت می‌شود. (برای اوّل مسأله عدل و برای دوم مسألهٔ ظلم را مثال زده‌اند).

ثانیاً: میان حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع نیز ملازمه عقلی وجود دارد. البتّه اینجا بحث سومی هم وجود دارد که آیا قطع حاصل از این ملازمه را شارع حجت قرار داده یا نه؟ که مربوط به بحث کبروی است و در آینده مطرح خواهد شد.

در بحث اوّل: اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار

---

(۱). معتبر محقق حلّی، ص ۶.

(۲). ذکری (مقدّمه)، ص ۵.

(۳). انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

کرده‌اند. آنان حسن و قبح را از امور اعتباری شرعی می‌دانند. و می‌گویند: فعل حَسَن آن چیزی است که شارع آن را حسن شمرده و قبیح آن چیزی است که شارع آن را قبیح شمرده است؛ (الحسن ما حسّنه الشارع و القبیح ما قبّحه الشارع). آنان امکان نسخ در شریعت را بر همین مسأله مبتنی کرده‌اند و گفته‌اند: بر همین اساس شارع می‌تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند، «۱» ولی «عدلیه» معتقدند که در ذات افعال، حسن و قبح وجود دارد و شارع به آن چه حَسَن است امر می‌کند و از آن چه قبیح است نهی می‌کند. «۲» هرگز شارع ظلم را واجب یا مباح و عدل را حرام یا مکروه نمی‌شمرد.

در بحث دوم: «اخباری‌ها» ملازمه عقلی بین حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع به وجوب و حرمت را انکار کرده‌اند. آنان گفته‌اند: بر فرض که عقل، حسن و قبح افعال را درک کند، بر شارع عقلًا لازم نیست که بر طبق حکم عقل، حکمی داشته باشد. از میان اصولیین صاحب فصول این نظر را پذیرفته است. «۳»

آنان برای مدعای خود ادلّه‌ای را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: عقل احاطه به تمام فلسفهٔ احکام ندارد.

شاید جهتی از مصالح و مفاسد وجود داشته باشد که بر عقل مخفی مانده است. پس نمی‌توان ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع را نتیجه

گرفت.

علاوه بر این، در موارد فراوانی حکم شرعی وجود دارد، ولی مصلحتی موجود نیست. مثل اوامر امتحانی و همچنین در مواردی مصلحت وجود دارد ولی حکم شرعی موجود نیست. مثل مصلحتی که در مسواک زدن هست که پیامبر فرموده اگر مشقت نمی‌داشت، آن را بر امّت واجب می‌کردم و همچنین در موارد فراوانی، ملاک در بعض افراد وجود دارد در حالی که امر شرعی به همهٔ افراد تعلق گرفته است.

مثل وجوب عدّه نگه داشتن برای خاطر حفظ نسب.

در نگاه اخباری‌ها تمام این موارد شاهد بر نفی ملازمهٔ عقلی بین حکم شرع و عقل است.

در جواب اخباریین گفته شده: وقتی شارع خود از عقلا بلکه رئیس عقلاست، معنا ندارد که آن چه مورد توافق آرای همه عقلاست و از اموری است که حفظ نظام یا بقای نوع انسانی به آن بستگی دارد، شارع به آن حکم نکند، بلکه اگر حکم نکند خلاف حکمت است و معلوم می‌شود مورد توافق همهٔ عقلا- نیست و معنا ندارد عقل استقلال به حکمی داشته باشد و تمام جوانب عمل برای عقل روشن باشد در عین حال مدّعی شویم که بعضی از جهات حکم مخفی است. «۴» و در مصلحت مسواک نمودن، خود مشقتی که در این عمل موجود است جزئی از ملاک است یعنی علت آن که شارع اراده نموده که به آن امر نکند، وجود مشقت بوده است و امّا اوامر امتحانی، از مصادیق امر حقیقی نیستند تا لازم باشد که از

(۱). شرح المقاصد تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ سیر تحلیلی کلام اهل سنّت از حسن بصری تا أبو الحسن اشعری، ص ۳۶۸.

(۲). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۴.

(۳). الفصول الغرویه، ص ۳۱۹؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۶.

(۴). اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸.

مصلحت تبعیّت کند. گرچه مقدّمات اوامر امتحانی، برخوردار از مصلحت و متعلق امر حقیقی است. «۱»

و امّا مسألهٔ عدّه، مصلحت نوعی کفایت می‌کند تا در همهٔ موارد به نگه داشتن عدّه بر زنان، امر شود خصوصاً با توجّه به عدم امتیاز موارد از یکدیگر. «۲»

زیرا تشخیص این که در کدام مورد مصلحت «حفظ نسب» تأمین می‌شود و در کدام موارد تأمین نمی‌شود، مشکل است.

خلاصه این که در این مثال‌ها یا حکم عقل وجود ندارد، یا به درستی تشخیص داده نشده وگرنه بعد از قطعیّت حکم عقل مخالفت آن از سوی شرع غیر ممکن است.

مقام دوم: احکام عقلیّه در دایرهٔ حکم شرع

این مقام مربوط به مواردی است که عقل به تنهایی و مستقلًا حکمی ندارد، بلکه ابتدا باید یک حکم شرعی وجود داشته تا از آن برای اثبات حکم شرعی دیگر کمک گرفته شود. به عنوان مثال: اگر واجب بودن عملی (ذی المقدمه) ثابت شود، عقل حکم می‌کند که میان وجوب آن عمل و وجوب مقدّمه آن، ملازمه است و در نتیجه می‌توان گفت: آن مقدّمه وجوب شرعی دارد.

در این مقام مباحث هفت‌گانه‌ای مطرح می‌شود.

یعنی در هفت مورد، از حکم عقل برای استنباط حکم شرعی کمک گرفته می‌شود. که عبارتند از:

وجوب مقدّمه واجب، حرمت ضد واجب، امتناع یا امکان اجتماع امر و نهی در شیء واحد، اجزاء (یعنی کفایت اطاعت مأمور به در سقوط امر واجب)، فاسد بودن عبادت یا معامله در صورتی که مورد نهی قرار گرفته باشد، قیاس اولویت، مبحث ترتّب. «۳»

مقام سوم: احکام عقلیّه مربوط به نتایج احکام
در این مقام عقل از راه نتیجهٔ حکم، پی به حکم شرعی می‌برد (کشف انّی) به عنوان مثال: عقل در موارد علم اجمالی در شبههٔ محصوره ابتداءً حکم به تنجّز تکلیف (یعنی صحت عقاب) که در مرحلهٔ نتیجهٔ احکام قرار دارد می کند، سپس از این طریق حکم شرعی به وجوب احتیاط (وجوب موافقت قطعیّه) را می‌توان کشف کرد. «۴»

مرحلهٔ دوم: دلیل حجیّت دلیل عقل

با توجّه به این که منظور از دلیل عقل همان قضایای عقلیّه قطعیّه است حجیّت آن یک امر ضروری و مسلّم است چرا که ما همه چیز را از طریق قطع و یقین می‌شناسیم. حتّی اصول دین و خدا و پیامبر و سایر عقاید مذهبی و همچنین مسائل علمی در تمام شاخه‌های علوم.
به بیان دیگر: حجیّت قطع و یقین امری ذاتی

---

(۱). اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸.
(۲). همان مدرک.
(۳). با آن که تمامی این مباحث، عقلی هستند ولی امروز در سلسلهٔ مباحث الفاظ مطرح می‌شوند. شاید علّت طرح آن در مباحث الفاظ، این است که این احکام تابع احکامی هستند که از کتاب و سنّت گرفته می‌شود.
(۴). انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۱۵.

است و اگر لازم باشد حجیّت قطع و یقین را با دلیل یقینی دیگری بشناسیم، این امر موجب دور یا تسلسل می‌شود.
آری! اگر منظور از حجیّت عقل، عقل ظنّی نه قطعی بوده باشد آن نیاز به یک دلیل قطعی و یقینی دارد، مثلًا اگر کسی قیاس ظنی یا استحسان و مانند آنها را حجّت بداند باید حجیّت آن را با یک دلیل قطعی ثابت کند.

ایرادها بر حجیّت دلیل عقل:

با توجّه به آنچه گفته شد تصور این است که کسی بر حجیّت دلیل عقل به آن صورت که گفتیم خرده نگیرد، در عین حال جمعی از اخباریین بر آن خرده گرفته‌اند و خواهیم دید که تمام ایردهای آنها به سبب عدم توجّه به محدودهٔ بحث است.
اهمّ ایرادهای آنها به شرح زیر است:
۱. نتیجهٔ دخالت دادن عقل در استنباط، حجیّت قیاس و استحسان و امثال آن خواهد بود و این یکی از مذمت‌های اخباری‌ها نسبت به اصولیین است، خصوصاً با توجّه به این که برخی از اهل سنّت در هنگام بیان ادلّهٔ چهارگانه، دلیل چهارم را قیاس و استحسان ذکر می‌کنند. از اینجا معلوم می‌شود که اگر نگوییم تنها ثمره دلیل عقل در نظر آنان اثبات حجیّت قیاس است، لااقل از مهم‌ترین ثمرات آن خواهد بود.
جواب این ایراد روشن است زیرا قیاس و استحسان که اصولیین ما اتّفاق نظر بر عدم حجیّت آن دارند از ادلّهٔ ظنّی می‌باشد و از محل بحث خارج است.
۲. استدلالات عقلی دو گونه است: برخی به موادّ حسّی یا قریب به حس منتهی می‌شود، مانند مسائل هندسه و ریاضی. در این قسم،

خطا راه ندارد و اصولًا این گونه مسائل جای اختلاف میان دانشمندان نیست، زیرا خطای در فکر یا از جهت «مادّه» است یا از جهت «صورت» و در این گونه قضایا خطا از جهت موادّ واقع نمی‌شود، زیرا مادّه این قضایا به حسّ نزدیک‌اند و نیز خطا از جهت صُوَر واقع نمی‌شود زیرا شناخت صور در این قضایا، از امور واضح در پیشگاه ذهن مستقیم دانشمندان است.

ولی برخی از مواد، در مسائل عقلی از حسّ بسیار دور است. مانند مسائل حکمت طبیعی و حکمت الهی و مانند مسائل علم اصول فقه و مسائل فقهی عقلی. در این گونه مسائل نمی‌شود به عقل تکیه کرد و از طریق منطق، صحت آن را اثبات نمود زیرا علم منطق فقط نگه دارندهٔ ذهن از خطا در صورت است نه در مادّه و فرض این است که موادّ این قضایا از احساس به دور است به همین جهت است که در اینگونه قضایا اختلافات فراوانی بین خود دانشمندان مشاهده می‌شود و اگر گفته شود که در شرعیات و ادلّهٔ نقلیّه نیز اختلافات فراوانی وجود دارد جوابش این است که وجود اختلاف در مسائل

شرعی به جهت ضمیمه کردن مقدّمات عقلیّه است. «۱»

در پاسخ می‌توان گفت: اوّلًا، چنانکه گذشت حجیّت دلیل عقلی در صورت قطعی بودن آن است و شخصی که قطع و یقین به چیزی دارد احتمال خلاف در آن نمی‌دهد؛ ولی دلیل ظنی که خطاپذیر است از محل بحث خارج است و ثانیاً، بسیاری از اخباری‌ها نیز با هم اختلاف دارند با آنکه منکر حجیّت عقل هستند و آن را در ادلّهٔ نقلیّه مطلقاً دخالت نمی‌دهند.

۳. ایراد دیگر ناشی از وجود روایات فراوانی است که ظاهراً در نکوهش به کارگیری عقل در استنباط احکام، وارد شده است این روایات سه گروه است: «۲»

گروه اوّل: روایاتی است که از عمل به رأی، نهی کرده است. مثلًا در روایت آمده: علامت مؤمن آن است که دین خویش را از پروردگارش بگیرد و نه از رأی و نظر اشخاص. «۳»

و در روایت دیگر آمده: فقط رأی و نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجّت است نه رأی دیگران، «۴» زیرا خداوند در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ نساء فرموده: «لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِمٰا أرٰاكَ اللّهُ» و در حدیثی دیگر وارد شده: وقتی سورهٔ «إذٰا جٰاءَ نَصْرُ اللّهِ وَ الْفَتْحُ »... نازل شد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند جهاد را بر مؤمنان در فتنه‌هایی که پس از من می‌آید واجب کرده است ...آنان در برابر بدعت‌هایی در دین- هنگامی که مردم به آرای خود عمل کنند- جهاد می‌کنند». «۵»

گروه دوم: روایاتی است که درک حقایق قرآن و احکام را ظاهراً برای عقل غیر ممکن می‌شمارد.

عبد الرحمن بن حجاج می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

«لیس شیءٌ ابعدُ من عقول الرّجال عن القرآن»

. «۶» گروه سوم: روایاتی است که منحصراً کتاب و سنّت را حجّت می‌داند. «۷»

*** پاسخ: اوّلًا: در روایات فراوانی، عقل حجّت باطنی الهی قرار داده شده است

(انّ لِلّهِ علی النّاس حُجّتین، حجّة ظاهرة و حجّة باطنة ... و امّا الباطنة فالعقول)

. «۸» و عقل سرمایهٔ عبادت و راه به دست آوردن بهشت (

العقلُ ما عُبِد به الرّحمن و اکتُسِبَ به الجنان) «۹»

و راهنمای مؤمن

(العقلُ دلیلُ المؤمن) «۱۰»

و محبوب‌ترین مخلوق خدا و به ودیعت نهاده شده در محبوب‌ترین انسان‌ها نزد خدا

(لمّا خلق اللّه العقل ...

قال: و عزّتی و جلالی ما خلقتُ خلقاً هو احبُّ الیّ منك و لا اکملتُک إلّا فیمن احبُّ) «۱۱»

، شمرده شده است. ثانیاً: حجیّت عقل در اصول دین قطعاً مورد انکار

---

(۱). الفوائد المدنیه، ص ۴۸.

(۲). انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۷۵.

(۳). «انَّ المؤمن اخذ دینه عن ربّه و لم یأخذه عن رأیه». وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۲۱، همچنین به حدیث ۱۴ نگاه شود.

(۴). همان مدرك، ح ۲۸.

(۵). همان مدرك، باب ۶، ح ۵۰.

(۶). همان مدرك، ب ۱۳، ح ۶۹ و ر. ك: ح ۷۳ و ۷۴.

(۷). همان مدرك، ب ۱۰، ح ۲۲ و ب ۱۱، ح ۳۲ و ب ۶، ح ۷.

(۸). کافی، ج ۱، باب عقل و جهل، ح ۱۲.

(۹). همان مدرك، ح ۳.

(۱۰). همان مدرک، ح ۲۴.

(۱۱). همان مدرک، ح ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۳

اخباری‌ها نیست و نمی‌توانـد باشـد، زیرا اصول دین را نمی‌توان بـا دلیـل نقلی به تنهـایی ثابت کرد، پس به اولویّت در فروع دین و احکام شرعی حجّت خواهدبود.

ثالثـاً: جواب آن سه گروه روایت، روشن است که این روایـات مربوط به آرای و نظریـاتی است که بر اسـاس ظن و گمان به دسـت می‌آید و به دین نسبت داده می‌شود، لذا در روایت مسعدة بن صدقه آمده است:

«من دان اللّه بما لا یعلم فقد ضادّ اللّه حیث أحلّ و حرّم فیما لا یعلم

؛ کسـی که به آن چه علم ندارد عقیده پیدا کند، با خدا به مخالفت برخاسته است، چون بعضی از اشیا را بدون علم و یقین، حلال یا حرام دانسته است». «۱»

منظور از این روایات مقابلـهٔ با فکر اسـتغنا و بی‌نیازی از کتاب و سـنّت است، چنانچه در روایات عقیدهٔ اسـتغنا به عقل نکوهش شده است. در روایت آمده است:

«من استغنی بعقله زلّ

؛ کسی که فقط به عقل خویش تکیه کند به لغزش دچار می‌شود». «۲»

ه) قواعد فقهیّه

یکی از مهم‌ترین اموری که بر فقیه بحث و تحقیق آن لازم است، قواعـد فقهی است که در بسـیاری از مبـاحث و اسـتنباط احکام از آنها استفاده می‌شود و گاه برای حلّ مشکلات در موضوعات خارجیّه مورد استفاده قرار می گیرد.

قواعد مهم فقهی متجاوز از سـی قاعده است که از آن جمله: قاعدهٔ لا ضـرر و لا حرج، قاعدهٔ صحت، قاعدهٔ میسور، قاعدهٔ ید، قاعدهٔ تجاوز و فراغ، قاعدهٔ ضمان، اتلاف، غرور، اقرار و مانند آن است.

مدرک این قواعد آیات و روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام وارد شده و قسمتی از آنها قواعدی است که در میان همهٔ عقلای جهان رایج است و اسلام بر آن صحه نهاده است.

مثلًا قاعدهٔ لا حرج (تکالیفی که منجرّ به عسر و حرج می‌شود و تا زمانی که عسر و حرج باقی است از مکلّف برداشته شده است)، از آیهٔ شریفهٔ «وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» «۳» استفاده می‌شود و قاعدهٔ لا ضرر از حدیث معروف نبوی «لا ضرر و لا ضرار» که در اکثر منابع اسلامی آمده، استفاده شده و مفاد آن این است که احکامی که سبب ضرر و زیان بر مسلمین گردد از آنها برداشته می‌شود و قاعدهٔ حجیّت قول ذی الید، قاعده‌ای است که در میان همهٔ عقلا جاری است که شارع مقدّس بر آن صحه گذاشته است.

این قواعد بسیار مهم و راه‌گشاست و فقیه می‌تواند بسیاری از مشکلات و تنگناهای زندگی فردی و اجتماعی و مسائل مستحدثه را- که نقل خاصی در آن وارد نشده- به کمک آن حل کند و اگر فقیه سلطهٔ کامل بر قواعد فقهی نداشته باشد، در حلّ بسیاری از مسائل در تمام ابواب فقه- مخصوصاً در مسائل مستحدثه- وامی‌ماند. «۴»

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، باب ۶ ابواب صفات القاضی، ح ۱۲.

(۲). بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۶۰.

(۳). حج، آیهٔ ۷۸.

(۴). برای آگاهی بیشتر از قواعد فقهیّه و مدارک و ادلّه و فروع و نتایج آن می‌توانید به کتاب القواعد الفقهیّه نوشتهٔ آیهٔ اللّه مکارم شیرازی مراجعه نمایید.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۴

و) اصول عملیّه

منظور از اصول عملیّه، اصول و قواعدی است که به هنگام عدم دسترسی فقیه به ادلّهٔ معتبر شرعی خاص، مانند کتاب و سنّت و اجماع و دلیل عقل، به آن مراجعه می‌کند. مثلًا هرگاه شک کند که آیا فلان موضوع شرعاً متعلّق زکات و خمس است و یا نه و هیچ دلیلی از ادلّهٔ اربعه بر آن در دست نداشته باشد، رجوع به «اصل برائت» می‌کند؛ یعنی اصل این است که تا تکلیفی با دلیل معتبر ثابت نشود، کسی وظیفه‌ای ندارد. و یا اگر در وجوب و حرمت عملی شک کرد، یعنی نمی‌داند این عمل واجب است، یا حرام و هیچ دلیل معتبری بر هیچ کدام از دو طرف پیدا نشد، رجوع به «اصل تخییر» می‌کند.

و اگر در موارد شک حالت سابقه‌ای وجود داشت، مثلًا می‌داند عصیر عنبی (آب انگور) قبل از جوشیدن روی آتش پاک است، هرگاه شک کند که غلیان باعث نجاست می‌شود، یا نه و دلیل معتبری بر اثبات نجاست پیدا نشد، حالت سابقه را «استصحاب» می‌کند و حکم به طهارت می‌کند.

و هرگاه در چیزی شک کند ولی علم اجمالی به واجب یا حرامی در اطراف مشکوک داشته باشد؛ مثلًا می‌داند در سفرهایی که مقدّمهٔ کسب و کار است، نماز واجب است، اما نمی‌داند نماز قصر لازم است و یا باید تمام بخواند، و دلیلی بر هیچ یک از دو طرف قائم نشد، در اینجا باید اصل احتیاط را حاکم کند و جمع میان هر دو بنماید تا به برائت ذمّه یقین پیدا کند؛ زیرا علم اجمالی در شبهات محصوره موجب احتیاط است.

این اصول چهارگانهٔ برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط به عنوان اصول عملیّه یا ادلّهٔ فقاهتی نامیده می‌شود که به هنگام عدم دسترسی به دلیل معتبر باید بر حسب شرایطی که در مورد شک وجود دارد به یکی از آنها تمسّک جوید و تکلیف خود و مقلّدان را روشن سازد.

به تعبیر دیگر:

در کشف احکام اسلام بن‌بستی برای فقیه وجود نـدارد، یا دسترسـی به ادلّهٔ اجتهادی معتبر پیـدا می کنـد، یا کار او منتهی به شـک می‌شود. در صورت اوّل به مقتضـای دلیـل فتوا می‌دهـد و در صورت دوم به یکی از اصول چهارگانـهٔ فوق بر حسب اختلاف مورد، متوسّل می گردد:

۱. در موارد شک در اصل حکم (وجوب و حرمت) اصل برائت جاری می کند.

۲. در موارد دوران امر بین وجوب و حرمت به اصل تخییر تمسّک می‌جوید.

۳. در مواردی که حکم حالت سابقه دارد (اعم از وجوب، یا حرمت) مطابق استصحاب بر طبق حالت سابقه حکم می کند.

شیرازی، ناصـر مکـارم، دائرهٔ المعـارف فقه مقارن، در یک جلـد، انتشارات مـدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السـلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه‍ ق دائرهٔ المعارف فقه مقارن؛ ص: ۱۹۴

۴. در مواردی که واجب در میان دو یا چند احتمال محصور است و یا اینکه حرام در میان چند احتمال دَوَران دارد، حکم به احتیاط می کند و

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۵

می گوید در صورت اوّل تمام احتمالات را باید انجام داد و در صورت دوم از همه باید اجتناب کرد.

در اینجا دو نکته قابل توجّه است:

۱. اصول چهارگانه فوق (اصول عملیّه) به نوبهٔ خود دارای دلیل معتبرند، گاه دلیل عقلی دارند مانند اصل تخییر، و گاه دلیل شـرعی، مانند استصـحاب و گاه هم دلیل عقلی دارند و هم دلیل شـرعی، مانند اصل برائت و اصل احتیاط که مشـروحاً در کتب اصول از آن بحث شده است. «۱»

۲. اصول چهارگانـهٔ بالا گاه در شـبهات حکمیه جاری می‌شود، آنجا که اصل حکم شـرع معلوم نیست (ماننـد تمام مثال‌هایی که در بالاـ ذکر شـد) و گاه در شـبهات موضوعیه جاری می‌شود، یعنی آنجا که حکم شـرع معلوم است ولی وضع موضوع خارجی روشـن نیست، مثل اینکه ما می‌دانیم مایعات مست‌کننده (المائع المسکر) قطعاً در اسلام حرام است، امّا شک داریم این مایعی که پیش روی مـاست، مسـکر است یا غیر مسکر، که در آن برائت جاری می کنیم و همچنین اصول سه‌گانه دیگر که هر کـدام در جایگاه مناسـب خود جاری می‌شود.

*** در نحوهٔ اجرای این اصول و شرایط و خصوصیّات آن مباحث دقیقی مطرح است که یک نفر مجتهد با ممارست فراوان و دقّت لازم می‌تواند آنها را پیاده کند و مجاری این اصول را به دست آورد.

منابع مورد اختلاف در استنباط

اشاره

آنچه گذشت منابع مورد اتفاق در استنباط بود.

موارد دیگری نیز وجود دارد که در حجیّت آنان اتّفاق نظر نیست. سابقاً گذشت که منابع و مصادر احکام باید منتهی به قطع و یقین گردد و یا اگر ظن و گمان از آنها حاصل می‌شود، باید دلیل قطعی بر اعتبار و حجیّت آن اقامه شود.

بخشـی از منابعی که در این قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد، همان گونه که سابقاً اشاره شد مواردی هستند که بر آنها واژهٔ «اجتهاد

رأی» اطلاق می‌شود، زیرا اجتهاد دو اصطلاح دارد:

۱. اجتهاد به معنای اعم که عبارت است از بکارگیری تمام سعی و تلاش برای به دست آوردن حکم از ادلّه. این گونه اجتهاد مورد اتفاق تمام علمای اسلام است.

۲. اجتهاد به معنای خاص که عبارت است از اجتهاد الرأی و بکارگیری قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سدّ ذرایع در موارد ما لا نصّ فیه و لذا گاه کلمهٔ اجتهاد را مرادف با قیاس قرار می‌دهند. «۲»

نوع دوم اجتهاد، مخصوص جمهور اهل سنّت است و دغدغه اخباری‌ها و اشکال آنان بر اصولیین شیعه و محکوم کردن اجتهاد از سوی اخباری‌ها، ناشی از فرق نگذاشتن بین این دو گونه اجتهاد است.

---

(۱). به کتاب أنوار الأصول و دیگر کتب اصولی مراجعه شود.

(۲). روضة الناظر، ج ۲، ص ۱۴۱.

طرفداران اجتهاد الرأی هر چند برای اعتبار آن در تک تک موارد، ادلّه‌ای از کتاب و سنّت آورده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که منشأ این گونه اجتهادات دو امر بوده است:

۱. به کارگیری اجتهاد الرأی از سوی برخی از صحابه در حالی که کسانی دیگر از صحابه شدیداً در مقابل آن ایستادگی نموده‌اند. از «ابن عبّاس» و «عبد اللّه بن مسعود» نقل شده که مدّعیان اجتهاد به رأی را دعوت به مباهله می‌نمودند. حدیثی از علی بن ابی طالب علیه السلام رسیده:

«لو کان الدّین بالرأی لکان المسح علی باطن الخفّ أولی من ظاهره»

. «۱» از کسانی که در بکارگیری این گونه اجتهاد شهرت دارند، عمر بن خطاب است و در عصر پس از صحابه، ابو حنیفه را امام اهل رأی شمرده‌اند و بدین جهت بسیاری او را مذمت کرده‌اند. «۲» مکتب رأی در مقابل مکتب حدیث به فقهای کوفه در مقابل فقهای مدینه نسبت داده شده است. «۳» که از جملهٔ اصحاب رأی می‌توان أبو یوسف، ابن سماعه، أبو مطیع بلخی و بشیر مریسی را نام برد. «۴»

۲. منشأ دیگر، بسته شدن راه وصول به احکام پس از رسول اللّه صلی الله علیه و آله می‌باشد؛ با وفات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و انقطاع وحی و انقطاع مردم از خاندان وحی، راه رسیدن به احکام واقعی مورد نظر شارع بسته شد و این جهت انگیزه‌ای شد برای قوّت یافتن اجتهادات مبتنی بر رأی. به عبارت دیگر منشأ فرو رفتن در اجتهاد رأی، تصوّر انسداد در احکام بوده است. زیرا وقایع و حوادث روزمرّه و مسائل مستحدث، فراوان بود و تصوّر می‌شد متون دینی که بتواند جوابگوی همه این نیازها باشد کافی نیست. از سوی دیگر، دین اسلام نیز آخرین دین الهی است که باید تا دامنهٔ قیامت جوابگوی وظایف بندگان باشد.

پس باید با حجّت قرار دادن این گونه اجتهادات راهی برای استنباط احکام در این گونه مسائل بازشود.

همهٔ اینها در حالی است که در مکتب پیروان اهل بیت، سنّت امامان معصوم علیهم السلام همانند سنّت رسول اللّه صلی الله علیه و آله حجّت است و این مکتب از نظر دسترسی به احادیث، غنی است و سنّت دربردارنده قواعد عام و کلی است که بر وقایع جزئی قابل تطبیق است و وظایف مکلّفین در موارد شک و فقدان نص یا تعارض نصوص در این قواعد کلی تبیین شده است. «۵» بنابراین دیگر نیازی به اجتهاد الرأی نیست، زیرا اصولی که در بالا اشاره شد در رفع انسداد کافی است.

به هر حال در اینجا مصادیق اجتهاد الرأی را مطرح می‌کنیم:

۱. قیاس

اشاره

سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوع

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۷؛ سنن بیهقی، ج ۱، ص ۲۹۲.

(۲). تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۱۳.

(۳). مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۱۱۵.

(۴). همان مدرک، ص ۱۱۷.

(۵). به بحث مسائل مستحدثه در همین کتاب مراجعه فرمایید.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۷

دیگر را قیاس گویند «۱» که دارای چهار قسم است:

۱. قیاس منصوص العلّة: و آن در جایی است که شارع، تصریح به علت کند و چون حکم، دائر مدار علّت است، طبعاً فقیه، حکم را به موضوعات دیگری که علّت در آنها وجود دارد نیز سرایت می‌دهـد. مثل این که شارع بگویـد: «لا تشرب الخمر لانّه مسکرٌ» در اینجا اگر فقیه حرمت را به اشیای مست کنندهٔ دیگر سرایت دهد، قیاس منصوص العله شکل خواهد گرفت، زیرا خطاب «لا تشرب الخمر» در حقیقت «لا تشرب المسکر» است.

۲. قیاس اولویّت: و آن عبارت است از سرایت حکم از موضوعی به موضوع دیگر به اولویّت قطعی ماننـد اینکه خداونـد فرموده: به پدر و مادر اف نگویید «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» «۲» که این جمله به اولویّت قطعی، دلالت بر حرمت ناسزا گفتن به آنان می‌کند.

۳. قیاس همراه بـا تنقیـح منـاط: و آن در جـایی است که به همراه موضوع، حالات و خصوصیّاتی باشـد که قطعاً دخالت در حکم ندارنـد و لـذا آنها را الغا کرده، از آن خصوصیّات صـرف نظر می‌کنیم. مثل این که در آیـهٔ شـریفهٔ تیمم می‌فرماید: «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا » *...

در حالی که می‌دانیم نداشتن آب موضوعیّت ندارد؛ بنابراین، اگر آب دارد و برای او ضرر دارد نیز همین حکم، جاری است و مثل اینکه شخصـی سؤال کنـد که اگر مردی در مسجد به نماز ظهر ایستاده و شک بین سه و چهار نموده، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام در جواب بفرماید: باید بنا را بر چهار بگذارد و سپس یک رکعت نماز احتیاط بخواند. با تنقیح مناط می‌توان این حکم را به هر نماز چهار رکعتی سـرایت بـدهیم، چون نماز ظهر بودن و در مسجد بودن و مرد بودن شک‌کننـده، هیـچ کدام یقیناً خصوصـیتی ندارد و از قیود موضوع نیست، بلکه از حالات است.

۴. قیاس مستنبط العلّـة: که در آن فقیه بـا ظنّ و گمـان خـویش، علت را به دست می‌آورد و حکم را از موضـوعی به موضوع دیگر سرایت می‌دهـد. به موضوع نخست «اصل» یا «مقیس علیه» می‌گویند که حکم در آن مسلّم و مفروض است و به موضوع دوم «فرع» یا «مقیس» گویند. زیرا حکمی ندارد و به گمان اشتراک آن در حکم اصل، حکم برایش ثابت می‌گردد.

قیاس در سه قسم اوّل نزد همهٔ فقها حجّت است، زیرا در هیچ کدام اصل و فرعی وجود ندارد بلکه مقیس و مقیس علیه هر دو اصـل هستند، و به تعبیر دیگر از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد. «۳»

قسم چهارم (قیاس مستنبط العلّة) از نظر جمهور اهل سنّت حجّت است، خصوصاً پیروان ابو حنیفه به قیاس اعتماد فراوانی دارند، ولی این قیـاس مورد انکـار پیروان مکتب اهـل بیت علیهم السـلام قرار گرفته است و از اهـل سـنّت، نظّام و تابعان او و گروه ظاهریه (ابن حزم و داوود و) ... و برخی از معتزله (جعفر بن حرب، جعفر بن مبشّر و محمّد بن عبد اللّه اسکافی) قیاس را

(۱). اصطلاحات الاصول، ص ۲۲۶.

(۲). اسراء، آیهٔ ۲۳.

(۳). انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۱۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۸

باطل دانسته‌اند. «۱» ۲

ع ص، ۲۴ ابن حزم در این باره کتابی به نام «ابطال القیاس» نگاشته است.

به حنبلی‌ها نیز بطلان قیاس نسبت داده شده است، و کلام احمد بن حنبل نیز اشاره به این معنا دارد. چرا که او می‌گوید: «یجتنب المتکلّم فی الفقه هذین الاصلین: المجمل و القیاس؛ فقیه از مجمل و قیاس اجتناب می‌کند». ولی کلام او توجیه شده که مرادش بطلان قیاس در مقابل نصّ است. «۲» امروزه وهابیّت که خود را حنبلی مسلک می‌دانند، به قیاس در دین اعتماد می‌کنند و آن را حجّت می‌دانند.

نقد ادلّهٔ حجیّت قسم چهارم از قیاس:

فرض بر این است که این قسم از قیاس، قطع به حکم شرعی نمی‌آورد بلکه فقط گمان و احتمال حکم را به همراه دارد، زیرا تشابه دو موضوع در یک جهت یا چند جهت، دلیل قطعی بر اشتراک آن دو در حکم نیست و عقل نیز در مواردی که خود، بر اساس قواعد حسن و قبح، حکم قطعی مستقلّی نداشته باشد راهی برای کشف قطعی ملاک احکام شرعی ندارد، بلکه تنها خود شارع است که به ملاکات و فلسفهٔ احکامش احاطه دارد.

بر همین اساس، برای حجیّت این قسم از قیاس باید دلیل اقامه شود و ادلّه‌ای که از قرآن و غیر آن آورده شده به شرح زیر است: ۱. ««فَاعْتَبِرُوا یَا أُولِی الْأَبْصَارِ»؛ ای صاحبان چشم و خرد، عبرت بگیرید». «۳» توضیح استدلال این که «اعتبار» به معنای «عبور» و از چیزی به چیز دیگر یا به تعبیر صحیح‌تر عبور از شبیه به شبیه آن است و قیاس نوعی عبور از حکم «اصل» به حکم «فرع» است که این آیه ما را به آن ترغیب کرده است.

ضعف استدلال به این آیه روشن است؛ زیرا اعتبار به معنای عبرت گرفتن و پند آموختن از حوادث و وقایع مشابه است خصوصاً با توجّه به این که این آیه دربارهٔ سرنوشت کفّار از اهل کتاب وارد شده که خداوند در دل‌های آنان رعب و وحشت افکنده بود به گونه‌ای که با دست خویش و کمک مؤمنان خانه‌های خود را خراب می‌کردند. قرآن می‌گوید از این حادثه عبرت و پند بگیرید و این مطلب هیچ گونه ربطی به قیاس در احکام فرعی دین ندارد. «۴»

«ابن حزم» در «ابطال القیاس» می‌گوید: چگونه ممکن است خداوند در این آیه ما را به «قیاس در دین» به صورت مبهم امر کند ولی هیچ گونه توضیحی برای این که کجا باید قیاس کنیم؟ چه چیزی را بر چه چیزی باید قیاس نماییم؟ شروط و حدود آن چیست را، بیان ننموده باشد. «۵»

۲ .... «قَالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ* قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» «۶» منکران معاد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال کردند که چه کسی این استخوان‌های پوسیده

(۱). اتحاف ذوی البصائر (شرح روضهٔ الناظر)، ج ۴، ص ۲۱۴۴.

(۲). روضهٔ الناظر، ج ۲، ص ۱۵۱.

(۳). حشر، آیهٔ ۲.

(۴). اصول الفقه مظفّر، ج ۲، ص ۱۹۲.

(۵). ابطال القیاس، ص ۳۰.

(۶). یس، آیات ۷۹- ۷۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۱۹۹

را زنده می‌کند؟ خداوند فرمود: به آنان بگو همان کسی که در آغاز آفریده است آنها را زنده می‌کند.

طرفداران قیاس می‌گویند در این آیه استدلال به قیاس شده؛ چون آیه دلالت می‌کند بر مساوی بودن دو شیء که نظیر هم در حکم هستند، زیرا به کسی که احیای استخوان‌های پوسیده را در قیامت انکار می‌کند، گفته شده که این نظیر خلق انسان در آغاز آفرینش اوست.

مخالفان قیاس می‌گویند: این آیه ناظر به قیاس در امر تکوینی قطعی است، زیرا عقل می‌گوید: کسی که در آغاز آفرینش قدرت داشت جهان را بیافریند بعد از پایان جهان نیز می‌تواند آن را بازگرداند؛ بلکه این کار به یک معنا آسان‌تر است «وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ». «۱» این در واقع یک قیاس قطعی عقلی است در حالی که سخن ما در قیاسات ظنّی است.

و اما از نظر روایات، مهم‌ترین استدلالی که برای حجیّت قیاس شده، حدیث معاذ بن جبل است که نه تنها در قیاس ظنّی بلکه در باب استحسان و مصالح مرسله و سدّ و فتح ذرایع نیز از آن بهره گرفته‌اند.

در این حدیث آمده است: وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله معاذ بن جبل را برای قضاوت به یمن می‌فرستاد، به او فرمود: چگونه قضاوت خواهی کرد؟

گفت: بر اساس کتاب و سنّت.

فرمود: اگر آن حکم در کتاب و سنّت نباشد، چه خواهی کرد؟

عرض کرد: «اجتهد رأیی و لا آلو؛ اجتهاد رأی می‌کنم و مسأله را رها نمی‌کنم». «۲»

وجه استدلال این است که ظاهر «اجتهاد رأی»، بدست آوردن حکم بدون تکیه بر کتاب و سنّت است، همان گونه که در خود روایت، فرض شده است و این گونه اجتهاد، اطلاق و عموم پیدا می‌کند و شامل قیاس ظنّی نیز می‌شود.

مخالفان قیاس از این حدیث چنین پاسخ داده‌اند.

۱. این روایت از نظر سند به واسطهٔ «حارث بن عمرو» ضعیف است. زیرا «بخاری» و «ترمذی» او را مردی مجهول می‌دانند. «۳» و بسیاری دیگر او را از ضعفا شمرده‌اند «۴» علاوه بر این که «حارث» آن را از «برخی از مردم حمص» نقل کرده و لذا روایت مرسل و غیر متّصل است. «۵»

۲. این روایت با سایر روایاتی که در مذمت اجتهاد رأی وارد شده تعارض دارد. مخصوصاً با روایتی دیگر از معاذ که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله به او هنگام حرکت به سوی یمن فرمود: در آن چیزی که نمی‌دانی قضاوت مکن و اگر حکمی بر تو مشکل شد، توقّف کن تا تو را از آن مطلع گردانم یا آن را برای من بنویس تا جوابش را برایت بفرستم.

(لمّا بعثنی رسول اللّه الی الیمن قال «لا تقضِیَنّ و لا

---

(۱). روم، آیهٔ ۲۷.

(۲). مسند احمد، باب حدیث معاذ بن جبل، ج ۵، ص ۲۳۰، ح ۲۱۵۹۵.

(۳). تهذیب التّهذیب، ج ۲، ص ۲۶۰.

(۴). همان مدرک.

(۵). ملخص ابطال القیاس، ص ۱۴؛ تهذیب التّهذیب، ج ۲، ص ۲۶۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۰

تَفْصلَنَّ إلّا بما تعلم و إن اشکل علیک امرٌ فقف حتّی تبیّنه او تکتب إلیّ فیه»)

. «۱» در روایت دیگری که أبو هریره نقل کرده، آمده است:

«تعمل هذه الأمّة بُرهة من کتاب اللّه ثم تعمل بُرهة بسنّة رسول اللّه ثمّ تعمل بالرأی؛ فاذا عملوا بالرأی فقد ضلّوا وَ أضلّوا

؛ این امّت در برهه‌ای از زمان به کتاب خدا عمل می‌کنند سپس در برهه‌ای از زمان به سنّت رسول خدا عمل می‌کنند، سپس به آرای خودشان عمل می‌کنند؛ پس هنگامی که به آرای خود عمل نمایند هم خودشان گمراه می‌شوند و هم سبب گمراهی دیگران می‌گردند». «۲»

۲. استحسان

اصطلاحی است در منابع اجتهاد از برخی از اهل سنّت که تعریف‌های مختلفی برای آن شده است.

برخی گفته‌اند: استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد خطور می‌کند و عبارتی مناسب برای آن نمی‌یابد. «۳» یا آن چه بر طبع و عادت مجتهد نیکو می‌آید بدون آن که دلیلی شرعی بر آن باشد. «۴» برخی دیگر استحسان را تخصیص قیاسی به قیاس قوی‌تر «۵» یا تقدیم قیاس مخفی بر قیاس جلّی دانسته‌اند. گروه سوم: استحسان را عدول از قیاس به دلیل اقوی دانسته‌اند و انگیزهٔ عدول را «۱. وجود نصّ ۲.

راحتی و تسهیل ۳. مصلحت ۴. اجماع ۵. ضرورت ۶. عرف و عادت» دانسته‌اند. «۶»

میان این تعاریف اختلاف بلکه احیاناً تضادّ نیز وجود دارد، زیرا چنانکه ملاحظه می‌شود در برخی از تعاریف نفس مجتهد یا عقل مجتهد، جوهرهٔ اصلی تعریف را تشکیل می‌دهد. مثل تعریف اوّل و دوم.

ولی تعاریف دیگر از این خصوصیت برخوردار نیستند و همچنین طبق برخی از تعاریف، استحسان در نقطه مقابل قیاس قرار داده شده ولی طبق برخی از تعاریف استحسان نوعی قیاس به حساب آمده است و شاید معروف‌ترین معنای استحسان همان حکمی است که نصّی بر آن یافت نمی‌شود ولی عقل مجتهد آن را می‌پسندد.

استحسان از نظر ابو حنیفه حجّت است و به مالک و حنبلیه نیز نسبت داده شده است. «۷» این جمله از مالک معروف است که ۹۱۰ فقه، استحسان است ولی در مقابل آنان، عده‌ای از اهل سنّت خصوصاً شافعی «۸» و همچنین برخی از حنفیه (مثل شاطبی و طحاوی) حجّیّت آن را انکار کرده‌اند «۹» و نیز استحسان از نظر امامیّه و زیدیّه و ظاهریّه باطل و بی‌اعتبار است. «۱۰»

برای حجّیّت استحسان به آیات و روایاتی

---

(۱). سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۱، ح ۵۵. سابقاً احادیثی در مذمت به کارگیری رأی گذشت. نیز به پاورقی ملخّص ابطال القیاس، ص ۱۵ مراجعه شود.

(۲). کنز العمّال، ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۹۱۵.

(۳). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۷.

(۴). این تعریف در قوانین به اهل سنّت نسبت داده شده است.

(۵). المبسوط سرخسی، ج ۱۰، ص ۱۴۵.

(۶). الموسوعة الفقهيّة الميسرة، ج ۲، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.

(۷). اصول الفقه محمّد ابو زهره، ص ۲۶۳.

(۸). الام شافعی، ج ۱۰، ص ۱۱۹.

(۹). ابطال القياس ابن حزم، ص ۵۱.

(۱۰). الاصول العامه، ص ۳۶۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۱

استدلال شده است. از قرآن به آیات ۱۷ و ۱۸ سورهٔ زمر و همچنین آیهٔ ۵۵ همین سوره تمسّک شده است:

«فَبَشِّرْ عِبادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ »، «... وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ».

و نیز به آیهٔ ۱۴۵ سورهٔ اعراف استدلال شده که در آن خداوند می‌فرماید ...: « فَخُذْها بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِها».

در این آیـات همـان گونه که ملاحظه می‌شود، پیروی از «قول احسن» مورد ترغیب و تشویق قرار گرفته و در آیـهٔ دوم و سوم به آن امر شـده اسـت و پیروی از احسن فرع بر شـناخت احسن است و از طرفی چـون مصـادیق احسن به مردم معرفی نشـده، پس شـناخت احسن به خود مردم واگذار شده است. «۱»

«غزالی» در پاسخ این استدلال می گوید: مفاد آیات این نیست که از آن چه خودتان نیکو می‌پندارید پیروی کنید، بلکه آن است که از احسن واقعی پیروی کنیـد و خداونـد راه شـناخت احسن واقعی را نیز به مردم نمایانـده است و آن موافقت با کتاب و سنّت است، زیرا احکام تابع مصالح و مفاسدی است که شـرع بر آن احاطه دارد و عقل بشـر (جز مواردی خاص) به آن راه ندارد و امّا پیروی از آن چه مردم آن را نیکو می‌پندارند (گاه) چیزی جز، هوا و هوس نیست. «۲»

برای حجّیّت استحسان به روایت عبد اللّه بن مسعود نیز استدلال شده:

«ما رأى المسلمون حَسَناً فهو عند الله حسنٌ

؛ یعنی هرچه را مردم نیکو می‌پندارند، در نزد خداوند نیز نیکوست». «۳»

مخالفان استحسان از استدلال به این حدیث چنین پاسخ داده‌اند:

۱. این جمله گفتـهٔ عبـد اللّه بن مسـعود است نه گفتار پیامبر صـلی الله علیه و آله تا حجّت باشد، مگر این که قول صـحابی را حجّت بدانیم.

۲. ظهـور کلمـهٔ رؤیـت (مـا رأی المسـلمون) ... در علـم و اطمینـان اسـت، یعنی آن چه قطعاً نزد مسـلمانان نیکـوست نزد خـدا هم نیکوست و شامل استحسان ظنی که مورد بحث است، نمی‌شود.

بنابراین، حـدیث مربوط به حسن و قبـح عقلی خواهـد بود که قابل درک برای مردم است و امّا موارد ظنّ و گمان را که مورد بحث ماست شامل نمی‌شود. «۴»

۳. آمدی و غزالی در جواب از این حدیث می گویند: این حدیث اشاره به اجماع مسلمین دارد و دلالتی ندارد بر اینکه آنچه را آحاد مسلمین نیکو می‌پندارند نزد خدا نیکوست. «۵»

۴. نیز غزالی می گوید: این حدیث خبر واحد است که اصول را نمی‌توان با آن ثابت کرد. «۶»

۳. مصالح مرسله

این اصطلاح در مورد مصالح و مضارّی به کار

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۳ و ۴، ص ۱۶۵.

(۲). المستصفی، ج ۱، ص ۴۱۱؛ روضة الناظر، ج ۱، ص ۴۷۵.

(۳). مسند احمد، ج ۱، ص ۳۷۹.

(۴). انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۳۳.

(۵). الاحکام، ج ۴، ص ۱۵۹؛ المستصفی، ص ۱۷۲.

(۶). المستصفی، ص ۱۷۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۲

می‌رود که خطاب خاص یا عامّی در مورد آنها نیامده، ولی از مذاق شرع بدست می‌آید.

در حقیقت مصالح سه قسم است. ۱. مصالح معتبره و آن مصالحی است که ادلّهٔ شرعی بر رعایت و اعتبار آن قائم است. ۲. مصالح مُلغی و آن مصالحی است که شارع مقدّس آنها را بی‌ارزش دانسته و رعایت آنها را لازم ندانسته است؛ مانند تسلیم دشمن شدن، که در آن مصلحت حفظ جان وجود دارد ولی چون کیان اسلام به خطر می‌افتد مصلحت حفظ نفس الغا شده و دستور جهاد داده است هر چند جان به خطر بیفتد. ۳. مصالح مرسله و آن مصالحی است که از الغا یا اعتبار شرعی آزاد است. «۱»

در حجیّت مصالح مرسله سه قول است مالک مطلقاً آن را حجّت می‌داند و جمهور اهل سنّت منکر حجیّت آن هستند و حتّی عدّه‌ای از مالکیه حجیّت آن را از مالک نیز بعید شمرده‌اند «۲» و برخی تفصیل داده‌اند و گفته‌اند فقط مصالح ضروری قطعی و بدیهی معتبر است. «۳»

برای مصالح مرسله چنین مثال آورده‌اند: اگر کفار در هنگام جنگ، عده‌ای از اسرای مسلمان را سپر خود قرار دهند و در پناه آنان قصد صدمه زدن به مسلمین را داشته باشند و اگر با آنان مقابله نشود، هم به مسلمانان صدمه خواهند زد و هم اسرا را خواهند کشت، ولی اگر با آنان مقابله شود فقط اسرا خواه ناخواه و لو به دست مسلمین کشته خواهند شد، در این میان مصالح مرسله اقتضا می‌کند که کشتن اسرای مسلمان جایز باشد چون از مذاق شرع بدست می‌آید که این کار نزدیک‌تر به مصالح مسلمین است. «۴»

بین مصالح مرسله و استحسان چنین فرق گذاشته‌اند که در استحسان غالباً نوعی استثنا از قواعد و نصوص عامه دیده می‌شود؛ به تعبیر دیگر استحسان نوعی عدول از حکم ثابت‌شدهٔ به دلیل عام است ولی مصالح مرسله مربوط به جایی است که دلیل بر حکم وجود ندارد و ما از مذاق شرع حکم را بر اساس مصلحت بدست می‌آوریم البتّه در استحسان هم مصلحت وجود دارد ولی این مصلحت غالباً به صورت استثنا شکل می‌گیرد. «۵»

دلیل قائلین به حجیّت مصالح مرسله آن است که احکام تابع مصالح است و نصوص همهٔ مصالح را در برنگرفته است و مصالح به حسب اقتضای زمان و مکان متجدّد می‌شوند و اگر فقط بر مصالح معتبره اکتفا شود، مصالح فراوان دیگری از دست می‌رود و این خلاف غرض شارع است. «۶»

پاسخ: مسلّماً احکام تابع مصالح است و اگر آن مصالح در ادلّه و نصوص، معتبر شده باشد یا از نظر درک عقل در حدّ مستقلّات عقلیّه باشد به گونه‌ای که قطع حاصل شود، همان قطع حجّت خواهد بود ولی اگر مصلحت به گونه‌ای است که دلیلی بر اعتبار و

---

(۱). اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۸۶.

(۲). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴.

(۳). اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۸۹.

(۴). المستصفی، ج ۱، ص ۴۲۴.

(۵). اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۹۹- ۲۹۸.

(۶). اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۵۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۳

الغای آن وجود ندارد و صرفاً ظنّ به حکم شرعی می‌آورد اعتبار این حکم بر اساس چنین مصلحتی دلیل قطعی بر اعتبار می‌خواهد و چنین دلیلی نداریم و اصل در ظن، عدم حجیّت است «۱» «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً». «۲» *

کوتاه سخن این که هرگاه مصالح مرسله به سرحدّ قطع و یقین برسد در حجیّت آن تردید نیست، اشکال در مصالح ظنّی است که دلیل قطعی بر اعتبار آن نداریم.

۴. سدّ و فتح ذرایع

«ذرایع» جمع «ذریعه» به معنای وسیله است.

«سدّ» و «فتح» به معنای «بستن» و «باز کردن» است.

این اصطلاح در میان اهل سنّت رایج است آنان می‌گویند از آنجا که جلب مصالح و دفع مفاسد لازم است و برخی از افعال مستقیماً حرام شده‌اند مانند سرقت و زنا؛ ولی برخی از افعال مستقیماً مورد حرمت قرار نگرفته‌اند ولی از آنجا که منجرّ به حرام می‌شوند شارع آنها را تحریم کرده است مانند خلوت با زن اجنبیّه! «۳» کسی که «سدّ ذرایع» را حجّت می‌داند، می‌گوید راه‌ها و طرق رسیدن و وصول به محرمات الهی را باید بست چنانکه کسی که «فتح ذرایع» را حجّت می‌داند، می‌گوید: باید وسائل و طرق رسیدن به واجبات را بازگذاشت. مالک (رهبر فرقهٔ مالکیّه) این قاعده را در اکثر ابواب فقه قابل اجرا می‌داند معروف است که وی گفته است: یک چهارم تکالیف شرعی با قاعدهٔ سدّ و فتح ذرایع استخراج می‌شود. «۴»

ظاهراً این دو اصطلاح به «حرمت مقدّمهٔ حرام» و «وجوب مقدّمهٔ واجب» بازمی‌گردد و در کتب اصول فقه شیعه در مبحث مقدّمهٔ واجب به این بحث پرداخته شده است. «۵»

البتّه یک معنای دیگری نیز برای سدّ ذرایع ذکر شده و آن بستن راه حیله در شرع است. به عنوان مثال: اگر کسی برای فرار از ربا، مال خودش را به قیمت بالایی به صورت نسیه بفروشد و شرط کند که مشتری آن را به قیمت کمتری به او نقداً بفروشد، این کار شرعاً جایز نیست و دلیل آن را سدّ ذرایع دانسته‌اند. «۶»

ایرادی که متوجّه این سخن است این که اگر «سدّ و فتح ذرایع» به معنای اوّل باشد، این بحث مربوط به نوع دوم از موارد حکم عقل است که بحث آن سابقاً گذشت و مقدّمهٔ واجب و حرام در آنجا مطرح شده است و اگر معنای دوم مراد باشد، به کار بردن حیله در ربا از جهات دیگر معامله را باطل می‌کند و آن این که قصد جدّی به معامله و انشا در طرفین این گونه موارد وجود ندارد و به همین دلیل معامله عقلًا باطل

---

(۱). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۵۳۸.

(۲). نجم، آیهٔ ۲۸.

(۳). اصول الفقه الاسلامی، ص ۳۰۰.

(۴). الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۱.

(۵). البتّه میان «سدّ و فتح ذرایع» و «مقدّمهٔ حرام و واجب» تفاوت‌هایی وجود دارد که در بحث «سرچشمهٔ اختلاف فتاوا» آمده است.

(۶). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۵۴۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۴

است.

بنابراین مسألهٔ سدّ و فتح ذرایع منبع تازه‌ای برای استنباط احکام نیست بلکه جزئی از حکم قطعی عقل است.

تعارض ادلّه:

آخرین بحثی که در منابع استنباط مطرح است، بحث تعارض ادلّه است.

به عنوان مقدّمه، ذکر این مطلب لازم است که گاه میان دو دلیل تعارض ابتدایی به نظر می‌رسد، ولی چون جمع عرفی وجود دارد یا یکی از دو دلیل حاکم بر دیگری است از بحث تعارض خارج است. لذا اگر نسبت بین دو دلیل عام و خاص بوده باشد، مثل این که دلیل عام بگوید: «همه دانشمندان را گرامی بدار» و دلیل خاص وارد شود که: «عالم بی‌عمل را احترام مگذار» میان این دو کلام و مشابه این دو، در نظر عرف تعارضی نیست، بلکه جمع عرفی اقتضا می‌کند که دلیل خاص بر عام مقدّم باشد. نتیجهٔ تقدیم خاص بر عام آن است که در مورد عالم بی‌عمل به دلیل خاص عمل می‌کنیم، و در باقی افراد، عام حجّت خواهد بود و به تعبیر دیگر: سایر افراد تحت عموم عام باقی است. «۱»

همچنین در مواردی که ابتداءً میان دو دلیل تعارض به نظر می‌رسد، ولی یک دلیل حاکم بر دلیل دیگر است مانند عناوین ثانوی نسبت به عناوین اوّلی. «۲» در اینجا نیز در واقع تعارضی وجود ندارد، مثل اینکه دلیلی بگوید: «خوردن ذبح غیر اسلامی حرام است». ولی در دلیل دیگر آمده باشد: «در هنگام اضطرار خوردن آن جایز است». این دو دلیل متعارض با یکدیگر به حساب نمی‌آیند، بلکه دلیل دوم حاکم بر دلیل اوّل و مقدّم بر آن است. «۳»

همچنین اگر «اماره» و «اصل» با یکدیگر تعارض کنند، این تعارض نیز بدوی است. زیرا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد و دلیل اماره بر اصل حکومت یا ورود دارد. مثلًا اگر قاعدهٔ صحت (اصالة الصحه) که بسیاری آن را اماره می‌دانند با استصحاب فساد تعارض کند (مثلًا شک کنیم فلان معامله که انجام شده صحیح بوده یا فاسد)، اصالة الصحهٔ بر استصحاب یعنی اصل عدم انعقاد معامله مقدّم است. «۴»

در هر حال تعارض گاه میان دو دلیل شرعی (اماره) واقع می‌شود و گاه میان دو اصل. در تعارض میان دو اصل، اگر استصحاب با اصول سه‌گانه دیگر (اصل برائت و تخییر و احتیاط) معارضه کند، استصحاب مقدّم است؛ زیرا مقتضای ادلّهٔ حجّیت استصحاب، بناگذاشتن بر بقای امر یقینی سابق در زمان دوم (زمان شک) است و به عبارت دیگر

---

(۱). البتّه تذکر این نکته لازم است که هر گونه جمعی بین دو دلیل جایز نیست، هر چند به نظر جالب برسد که آن را «جمع تبرّعی» یعنی خالی از شواهد عرفی می‌نامند، بلکه باید با ارتکازات عرفی و عقلایی هماهنگ باشد.

(۲). توضیح دلیل حاکم و محکوم در تقسیمات ادلّهٔ نقلی گذشت.

(۳). انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۰۶.

(۴). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۱۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۵

استصحاب «اصل محرز» است لذا بر اصول دیگر مقدم می‌شود.

در تعارض دو استصحاب، اگر میان آن دو سببیّت و مسببیّت باشد، استصحاب سببی مقدّم است و گرنه هر دو اصل ساقط و بی‌اثر می‌گردد. مانند آبی که سابقاً کُر بوده و الان شک در کریّت آن داریم و با آن لباس نجس را می‌شوییم. در این صورت استصحاب

سببی (استصحاب کریت آب) جاری شده و دیگر به استصحاب نجاست در لباس (اصل مسببی) توجّه نمی کنیم.

در تعارض میان دو دلیل، مرجّحاتی مطرح شده است که اگر در یکی از آن دو وجود داشته باشد، مقدّم می گردد و اگر هر کدام بر دیگری مزیّتی نداشته باشد و به اصطلاح تعادل برقرار شود، در این صورت یا هر دو ساقط، یا یکی به نحو تخییر حجّت، یا راه توقّف و احتیاط طی می‌شود، که مبانی فقها و اصولیین در اینجا متفاوت است و هر یک راهی را برگزیده‌اند.

بسیاری از فقها قاعده فوق (ترجیح در صورت وجود مزیّت و تساقط، یا تخییر یا احتیاط در صورت تعادل) را در همهٔ امارات جاری و ساری می‌دانند. «۱»

ولی مهم‌ترین بحث در اینجا، تعارض دو روایت است و این گونه تعارض بسیار اتّفاق می‌افتد زیرا فقیه در بسیاری از ابواب مختلف فقه با روایات متعارض روبه‌روست. مثلًا در روایات مقدار کُر از نظر وزن و مساحت، یا در روایات طهارت و نجاست اهل کتاب، یا در روایات حرمت و عدم حرمت ازدواج با زنان کتابی و ... بین روایات، تعارض مشاهده می‌شود.

سابقاً در اشکالاتی که بر سنّت امامان معصوم علیهم السلام شده بود، سرچشمه‌های گوناگون در تعارض روایات را مطرح ساختیم ولی اکنون بحث در علاج تعارض و نحوهٔ برخورد با دو خبر متعارض است.

طریق اجرای قواعد تعارض در اخبار بیان شده است. اجمالًا غالب فقهای اسلام، تأثیر مرجّحات را قبول کرده‌اند. تنها باقلانی و أبو علی و أبو هاشم جبّائی، مزیت‌ها را بی‌اثر دانسته و در همه جا احکام تعادل را جاری می‌دانند. «۲» ولی مشهور میان فریقین و مقتضای اخبار متواتر این است که روایت دارای مزیت مقدّم می‌شود.

مرجّحات و مزایای فراوانی در روایات مطرح شده که برخی مربوط به جهت سند و برخی مربوط به جنبهٔ دلالت آن است. مزایایی مانند: مشهور بودن روایت و عمل فقهای به آن، عادل‌تر بودن راوی، افقه یا اصدق بودن او، و همچنین موافقت کتاب و سنّت و غیر آن.

اهل سنّت مزایا و مرجّحاتی دیگر را برشمرده‌اند از قبیل: نزدیک‌تر بودن به عهد رسول اللّه صلی الله علیه و آله، طولانی بودن مدّت صحبت و همراهی با رسول اللّه صلی الله علیه و آله، شنیدن مستقیم روایت، مرتبط بودن حکم روایت با راوی آن، مشهور بودن راوی، مسنّ بودن راوی، متأخّر بودن اسلام راوی، اعلم بودن

---

(۱). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۲۸.

(۲). همان مدرک، ص ۴۴۱.

راوی به لغت عرب، کثرت راویان، قلّت واسطه‌ها، ظهور قوی‌تر روایت، عین الفاظ پیامبر بودن روایت (در مقابل نقل به معنا) و قولی بودن روایت (در مقابل حکایت فعل پیامبر). «۱»

با توجّه به اینکه بسیاری از این مرجّحات، منصوص در روایات نمی‌باشند قبول آن بر این اساس است که آیا در قبول مرجّحات، از موارد منصوص (مواردی که در متن اخبار آمده است) می‌توان تعدّی کرد یا خیر؟

و امّا اگر میان دو روایت، تعادل برقرار باشد و هیچ یک بر دیگری مزیّتی نداشته باشد، در این صورت نظرات گوناگونی مطرح شده، برخی معتقد به سقوط هر دو روایت از حجیّت‌اند که در نتیجه به اصول عملیّه باید رجوع کرد؛ زیرا با سقوط دلیل اجتهادی به اصل عملی رجوع می‌شود گروهی دیگر قائل به عدم تساقط دو روایت شده‌اند. برخی از این گروه معتقد به احتیاط شده‌اند و برخی قائل به توقّف و عدّه‌ای عقیده به تخییر دارند. «۲»

شرح این مباحث در کتب معروف و مبسوط اصولی آمده است.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، شیخ محمّد جواد بلاغی، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسّسة البعثه، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۴. ابطال القیاس، ابن حزم اندلسی.

۵. اتحاف ذوی البصائر (شرح روضة الناظر) فی اصول الفقه، دکتر عبد الکریم بن علی بن محمّد النمله، مکتبة الرشد، ریاض، ۱۴۲۲ ق.

۶. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدّین سیوطی، چاپ دوم، منشورات رضی.

۷. اجود التقریرات، تقریرات درس آیة اللّه میرزا محمّد حسین نایینی، سیّد أبو القاسم خویی، کتابفروشی مصطفوی، قم.

۸. الاحکام فی الاصول الاحکام، سیف الدّین أبو الحسن علی بن علی بن محمّد آمدی، دار الکتب العلمیّه.

۹. احکام القرآن، أبو بکر احمد بن علی رازی جصّاص، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵.

۱۰. الادلة العقلیّه و علاقتها بالنقلیّه، دکتر محمّد سعید شحّاته.

۱۱. الاصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ اوّل.

۱۲. ارشاد الفحول، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی، تحقیق احمد عزّ و عِنانه، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.

۱۳. الاصول العامة للفقه المقارن، سیّد محمّد تقی حکیم، تحقیق مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام قم، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.

۱۴. اصول الفقه، شیخ محمّد رضا مظفر، دار النعمان، نجف اشرف، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ق.

۱۵. اصول الفقه الاسلامی، محمّد ابو زهره، دار الفکر العربی، ۱۳۷۷ ق.

۱۶. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، مصحح: علی اکبر غفاری، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

---

(۱). رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۴۹؛ کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲.

(۲). روضة الناظر، ج ۲، ص ۳۶۶؛ رسائل، ج ۲، ص ۷۶۰.

۱۷. اصول مذهب الشیعة الاثنی عشریّة، دکتر ناصر بن عبد اللّه بن علی القفاری، دار الرضا للنشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.

۱۸. اللباب فی اصول الفقه، صفوان عدنان داوودی، دار القلم، دمشق، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۹. امالی مفید، أبو عبد اللّه محمّد بن محمّد بن نُعمان عُکبری بغدادی، انتشارات جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.

۲۰. انوار الاصول، تقریرات درس آیة اللّه مکارم شیرازی، احمد قدسی، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.

۲۱. انوار الفقاهة، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی، مدرسة الامام امیر المؤمنین علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

۲۲. اوائل المقالات، محمّد بن محمّد بن نعمان عُکبری (شیخ مفید).

۲۳. بحار الأنوار، محمّد باقر مجلسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.

۲۴. بحوث فی الاصول، تقریرات درس شهید آیة اللّه صدر، سیّد محمود هاشمی، المجمع العلمی للشهید صدر، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ق.

۲۵. بصائر الدرجات، أبو جعفر محمّد بن حسن بن فروخ الصفار القمی.

۲۶. البیان فی تفسیر القرآن، سیّد أبو القاسم الخویی، مطبعة العلمیّة قم، چاپ پنجم، ۱۳۹۴ ق.
۲۷. تأویل مختلف الحدیث، عبد اللّه بن مسلم بن قتیبه، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۲۸. تاریخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون مغربی، دار الکتاب اللبنانی.
۲۹. تعارض الادلهٔ الشرعیهٔ، تقریرات درس آیهٔ اللّه سیّد محمّد باقر صدر، سیّد محمود هاشمی، المکتبهٔ الاسلامیّهٔ الکبری، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ق.
۳۰. تفسیر بیضاوی، ناصر الدین ابو سعید عبد اللّه بن عمر بن محمّد شیرازی بیضاوی، مؤسّسهٔ الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. تفسیر عیاشی، أبو نصر محمّد بن مسعود بن عیّاش سمرقندی، المکتبهٔ العلمیّهٔ الاسلامیّه.
۳۲. تفسیر قاسمی (محاسن التأویل)، محمّد جمال الدّین القاسمی، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ق.
۳۳. تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامهٔ الطباطبائی، دکتر خضیر جعفر، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۳۴. التفسیر الکبیر، فخر رازی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. توحید صدوق، أبو جعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، مؤسّسهٔ الاعلمی، بیروت.
۳۶. تهذیب التّهذیب، ابن حجر عسقلانی، دار الکتب العلمیّهٔ، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. الجامع لاحکام القرآن، أبو عبد اللّه محمّد بن احمد الانصاری القرطبی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ پنجم.
۳۸. جامع احادیث الشیعهٔ، اسماعیل معزی ملایری، نشر صحف، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. الحدائق الناضرهٔ فی احکام العترهٔ الطاهره، شیخ یوسف بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۳ ش.
۴۰. الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور، جلال الدّین سیوطی، دار الفکر بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. الدرایهٔ فی علم مصطلح الحدیث، زین الدین عاملی (شهید ثانی)، مطبعهٔ النعمان، نجف اشرف.
۴۲. الذریعهٔ الی تصانیف الشیعهٔ، شیخ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۳. ذکری الشیعهٔ فی احکام الشریعه، أبو عبد اللّه محمّد بن مکی عاملی، مکتبهٔ بصیرتی.
۴۴. رجال کشّی، اختیار معرفهٔ الرجال، مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۴۵. روضهٔ الناظر و جنّهٔ المناظر فی اصول الفقه علی مذهب

احمد بن حنبل، موفق الدین عبد اللّه بن احمد بن قدامه، مؤسّسهٔ الریان، بیروت.
۴۶. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، أبو جعفر محمّد بن منصور بن احمد بن ادریس حلّی، انتشارات جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
۴۷. سنن ابن ماجه، حافظ أبو عبد اللّه محمّد بن یزید قزوینی، دار الفکر بیروت.
۴۸. سنن الکبری، حافظ أبو بکر احمد بن حسین بن علی بیهقی، دار الفکر بیروت، چاپ اوّل.
۴۹. شرح نووی بر مسلم، محیی الدّین نووی، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۷ ق.
۵۰. شرح المعالم فی اصول الفقه لابن التلمسانی، عبد اللّه محمّد بن علی شرف الدین أبو محمّد الفهری المصری، عالم الکتب بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.
۵۱. شرح المقاصد تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبد اللّه (سعد الدین تفتازانی)، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ق.
۵۲. شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۵۳. صحیح بخاری، أبو عبد اللّه محمّد بن اسماعیل بخاری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۵۴. صحیح ترمذی، أبو عیسی محمّد بن عیسی الترمذی.

۵۵. صحیح مسلم، امام أبو الحسین مسلم بن حجّاج قشیری نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۵۶. الصواعق المحرقه علی اهل الرفض و الضلال و الزندقه، أبو العباس احمد بن محمّد بن محمّد بن علی بن حجر هیتمی، مؤسّسة الرّساله، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۵۷. الطبقات الکبری معروف به طبقات ابن سعد، محمّد بن سعد، چاپ دار الصادق، بیروت.

۵۸. عوالی اللئالی، محمّد بن علی بن ابراهیم الاحسائی، معروف به ابن ابی جمهور، مطبعة سیّد الشهداء علیه السلام، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.

۵۹. فرائد الاصول (رسائل)، شیخ مرتضی انصاری، چاپ محشی به حاشیه ملّا رحمت اللّه، کتابفروشی مصطفوی قم، ۱۳۷۶ ق.

۶۰. الفوائد الحائریّة، محمّد باقر بن محمّد اکمل (وحید بهبهانی)، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۶۱. الفوائد المدنیه، مولی محمّد امین استرآبادی، دار النشر لاهل البیت علیهم السلام.

۶۲. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (حاشیه کتاب المستصفی).

۶۳. الفهرست فی اخبار العلماء الصنفین من القدماء و المحدّثین و اسماء کتبهم، محمّد بن اسحاق الندیم.

۶۴. قاعدة الفراغ و التجاوز، سیّد محمود هاشمی، چاپ اوّل، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیّة قم، ۱۴۰۸ ق.

۶۵. قوانین الاصول، أبو القاسم بن حسن گیلانی معروف به میرزای قمی، دار الطباعة استاد علی قلیخان، ۱۲۹۹ ق.

۶۶. القواعد الفقهیّه، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی، منشورات دار العلم، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۶۷. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، جار اللّه محمود بن عمر زمخشری.

۶۸. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ملّا کاتب شلبی معروف به حاجی خلیفه، دار الکتب العلمیّة بیروت.

۶۹. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جمال الدّین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علّامهٔ حلّی)، مؤسّسة الاعلمی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۹۹ ق.

۷۰. کفایة الاصول، آخوند ملّا محمّد کاظم خراسانی، به خط طاهر خوشنویس، انتشارات علمیّة اسلامیّه.

۷۱. کنز العرفان فی فقه القرآن، جمال الدّین مقداد بن عبد اللّه سیوری.

۷۲. کنز العمّال فی سنن الاقوال و الافعال، علی متقی هندی، مؤسّسة الرساله، ۱۴۱۳ ق.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۰۹

۷۳. کنز الفوائد، الامام ابو الفتح شیخ محمّد بن علی بن عثمان الکراجکی الطرابلسی، دار الاضواء بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۷۴. المبسوط، شمس الدین سرخسی، دار المعرفة بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۷۵. مجموعه فتاوای ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن تیمیه حرّانی دمشقی حنبلی، دار الوفاء، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۷۶. مجمع البحرین طریحی.

۷۷. المحلی بالآثار، أبو محمّد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی، دار الفکر بیروت، ۱۴۰۸ ق.

۷۸. المستدرک علی الصحیحین، حافظ أبو عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه الحاکم النیشابوری، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۷۹. المستصفی من علم الاصول، ابو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد غزالی طوسی، مؤسسة الرسالهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۸۰. مسند احمد، أبو عبد اللّه شیبانی، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت ۱۴۱۵ ق.

۸۱. مصباح الاصول، تقریر درس آیهٔ اللّه خویی، سید محمّد سرور واعظ حسینی، چاپ نجف، ۱۳۸۶ ق.
۸۲. معالم الدین، أبو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (ابن شهید الثانی)، خط عبد الرحیم، ۱۲۹۷ ق.
۸۳. المعتبر، أبو القاسم الحلّی (محقق حلّی)، به خط محمّد باقر تفرشی، ۱۳۱۸ ق.
۸۴. معترک الاقران، جلال الدین سیوطی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۸۵. المعتمد فی اصول الفقه، أبو الحسین محمّد بن علی بن طیب بصری معتزلی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.
۸۶. مقدمه مرآة العقول، سید مرتضی عسکری، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، ۱۴۰۴ ق.
۸۷. مقیاس الهدایهٔ فی علم الدرایهٔ، شیخ عبد اللّه مامقانی.
۸۸. ملخص ابطال القیاس، سعید الافغانی.
۸۹. مناهل العرفان فی علوم القرآن، شیخ محمّد عبد العظیم زرقانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۹۰. من لا یحضره الفقیه، أبو جعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، دار الاضواء، بیروت، چاپ ششم، ۱۴۰۵ ق.
۹۱. منهاج السنّهٔ النبویّهٔ فی نقض کلام الشیعهٔ و القدریه، أبو العباس احمد بن تیمیه حرانی دمشقی حنبلی، چاپ اوّل، ۱۳۲۲ ق.
۹۲. الموافقات فی اصول الاحکام، حافظ أبو إسحاق ابراهیم شاطبی، دار الفکر.
۹۳. الموسوعهٔ الفقهیهٔ المیسّره، محمّد علی انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۹۴. موقف الرافضهٔ فی القرآن، مامادوکا رامبیری، مکتبهٔ ابن تیمیه.
۹۵. المهذّب فی اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم بن علی بن محمّد نملهٔ، مکتبهٔ الرشد، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۹۶. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، حافظ شمس الدین محمّد بن احمد ذهبی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.
۹۷. المیزان فی تفسیر القرآن، سیّد محمّد حسین طباطبایی، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ق.
۹۸. نظرات فی اصول الفقه، دکتر عمر سلیمان الاشقر، دار النفائس بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.
۹۹. وسائل الشیعهٔ، محمّد بن حسن الحرّ العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۱۰۰. هدایهٔ الابرار الی طریق الائمهٔ الاطهار علیهم السلام، حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی، مؤسسهٔ احیاء الاحیاء.
۱۰۱. ینابیع المودّه لذوی القربی علیهم السلام، سلیمان بن ابراهیم حسینی بلخی قندوزی حنفی، دار الاسوهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۱۱

۷ عدم خلأ قانونی در اسلام

اشاره

تعریف حکم و اقسام آن

قوانین ثابت و متغیّر و تأثیر زمان و مکان

انفتاح باب اجتهاد

آیا خلأ قانونی وجود دارد؟

آیا منطقهٔ الفراغ (میدان‌های آزاد قانون‌گذاری) واقعیت دارد؟

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۱۳

عدم خلأ قانونی در اسلام

پیشگفتار:

الف) جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دارای نظم خاصّی بوده و تمامی ذرات آن هدفمند و تحت هدایت عمومی می‌باشد. از کوچک‌ترین ذرّات اتم گرفته تا بزرگترین کهکشان‌ها و اجرام آسمانی که تاکنون شناخته شده‌اند، همگی گواه بر این حقیقت هستند. قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره کرده، می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی». «۱»

ب) انسان نیز از این قانون الهی تکوینی مستثنا نیست ولی از آنجا که موجودی دارای عقل و شعور است، خداوند هدایت تکوینی‌اش را با هدایت تشریعی او به وسیلهٔ پیامبران، همراه کرده است. «۲»

ج) از سوی دیگر، انسان موجودی اجتماعی است زیرا نیازهایی دارد که جز در قالب اجتماع برآورده نمی‌شود همچون نیازهای مادّی و عاطفی انسان‌ها به یکدیگر.

د) زندگی در اجتماع باعث پیدایش تزاحم منافع بین افراد می‌گردد و علاوه بر این استمرار زندگی اجتماعی نیازمند تقسیم وظایف بین اشخاص و مدیریت کلان اجتماعی است. بدین ترتیب عقل انسان حکم می‌کند که برای بقای زندگی اجتماعی هم به وجود قانونی نیازمند است که تزاحمات موجود میان افراد را حل کرده و یا مانع ایجاد تزاحم بین آنان شود و نیز وظایف اجتماعی را بین اشخاص تقسیم نماید و هم نیازمند وجود مجری قانون است که آن را عادلانه به اجرا بگذارد.

ه) تاریخ زندگی انسان، نشانگر تلاش‌های بی‌شماری است که انسان‌ها برای رسیدن به قانون مطلوب و دسترسی به مجریان عادل به کار بسته‌اند ولی از آنجا که شناخت انسان از خود و محیط پیرامونش ناقص بوده و همواره در حال تکامل است، هیچ‌کدام از این تلاش‌ها نتوانسته است به نتیجهٔ قطعی برسد و لذا همیشه شاهد اصلاحات و تغییرات فراوانی بوده و هستیم که انسان‌ها در قوانین

(۱). طه، آیهٔ ۵۰.

(۲). ر. ک: تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۲۱۹.

موضوعه خود اعمال می‌کنند ولی آیا قوانینی که بشر امروز در قرن بیست و یکم به آنها دست یافته است، کاملترین قوانین بوده و نیاز به تغییر و اصلاح ندارند؟

قانون‌گذاران، خود به این سؤال پاسخ منفی می‌دهند و معتقدند که اصولًا هیچ‌گاه نمی‌توان از قانون نهایی و کامل سخن گفت بلکه روند وضع قانون همچون دیگر تصمیماتی که انسان در زندگی خود می‌گیرند، روند آزمون و خطاست یعنی انسان راه‌های مختلف را می‌آزماید و پس از پی بردن به خطای خود، آن را اصلاح می‌کند سپس به آزمایش اصلاحات خود می‌پردازد تا خطاهای آن را دریابد و این مراحل پی‌درپی تکرار می‌شود. بدین ترتیب بشر به عجز عقل خود از دستیابی به قانون کامل اعتراف می‌کند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان پیام‌آور کاملترین دین و خاتم ادیان الهی آمده است تا غل و زنجیر آرا و افکار باطل را از دست و پای بشر باز کند و به مدد وحی، عقل انسان را به سوی بهترین و کاملترین قوانین هدایت کند. چنان که قرآن کریم در وصف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیْهِمْ»؛ آنان را به معروف دستور می‌دهد و از منکر بازمی‌دارد، اشیای پاکیزه را برای آنها حلال می‌شمرد و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد». «۱»

از نظر عقلی نیز کاملًا واضح است که هیچ کس به جز خالق انسان که به تمامی جزئیات وجود او و مبدأ و معادش آگاهی دارد نمی‌تواند قانون کاملی برای وی تنظیم کند که دربردارندهٔ سعادت دنیا و آخرت او باشد.

به عبارت دیگر عقل درک می‌کند که یک قانونگذار کامل باید دارای خصوصیاتی باشد:

۱. علم وسیع و همه جانبه به انسان و ویژگی‌های جسمی و روحی او و راهی که سعادت وی را تأمین می‌کند.

۲. عدم بخل از ارائهٔ راه سعادت به انسان.

۳. ترجیح ندادن منافع خود یا منافع فردی و گروهی و به تعبیر دیگر رعایت عدالت به طور کامل.

واضح است که این خصوصیات به طور کامل فقط در خداوند متعال وجود دارد و لذا تنها اوست که صلاحیت وضع قوانین ثابت و دائمی را برای انسان دارا می‌باشد. چنان که در قرآن کریم فرموده است:

«إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ». «۲» *

از این مطلب گاهی به توحید در تشریع تعبیر می‌شود.

*** سؤال مهمّی که در این زمینه قابل طرح است این است که با توجّه به تحولاتی که در زندگی انسان و نیازهای او در طول قرون و اعصار پیدا می‌شود و با عنایت به حوادث بی‌شماری که برای انسان پیش می‌آید، چگونه قوانین ثابت و محدود شرعی

---

(۱). اعراف، آیهٔ ۱۵۷.

(۲). یوسف، آیهٔ ۴۰.

می‌تواند پاسخگوی این نیازها باشد؟

برای پاسخ به این سؤال، لازم است که در ابتدا پاره‌ای از مفاهیم تبیین گردد:

۱. تعریف حکم و اقسام آن

اشاره

حکم شرعی به دستوراتی گفته می‌شود که از سوی خداوند برای زندگی مادی یا معنوی بشر، صادر شده است و دارای تقسیمات مختلفی است.

بخشی از این تقسیمات ارتباطی با بحث ما ندارد ولی عمده تقسیمی که مربوط به این بحث است، تقسیم حکم به حکم اولی و ثانوی و حکم حکومتی است.

الف) حکم اوّلی

احکام اولیه، احکامی هستند که بر موضوعات معینی قرار داده شده‌اند قطع نظر از عوارض و حالات ثانوی که بر آن موضوع، عارض می‌شود مانند وجوب نماز و روزه و حج یا طهارت آب کُر و جاری و صحت بیع و بطلان معامله ربوی.

ب) حکم ثانوی

احکام ثانوی، احکامی هستند که به جهت عروض بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند مانند موارد عسر و حرج و ضرر و یا مقدّمیّت که سبب وجوب مقدّمه می‌شود و یا تقیّه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد. در این گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اوّلیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم دیگری مبدّل می‌سازد. قرآن مجید می‌فرماید: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»

«۱» در این آیه حکم تحریم میّته به دلیل اضطرار برداشته شده است.
و نیز می‌فرماید: «لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»؛ افراد با ایمان نباید کافران را به جای مؤمنان به عنوان دوست و سرپرست خود انتخاب کنند ... مگر این که از آنها تقیّه کنید (و به جهت اهداف مهمتری با آنها پیوند دوستی بریزید)». «۲»

ج) حکم حکومتی

احکام حکومتی، مقرّرات خاصی است که حاکم اسلامی برای اجرای احکام اوّلی یا ثانوی وضع می‌کند مانند مقرّرات مربوط به گذرنامه و رانندگی و تشکیلات ارتش و مانند آن که همگی برای برقراری نظم جامعه که وجوب آن از احکام اوّلیه اسلام است توسّط حکومت و زیر نظر حاکم اسلامی وضع می‌شود. احکام حکومتی ممکن است در راستای اجرای احکام اوّلیه باشد، مانند آنچه در بالاـ گفته شد و یا در راستای اجرای احکام ثانویه. مثلًا استفاده از مواد مخدّر (و همچنین به عقیده بعضی تمام انواع دخانیات) به حکم لاـ ضرر حرام است. حکومت اسلامی برای اجرای این حکم، احکام مختلفی در زمینهٔ مجازات قاچاقچیان و چگونگی برخورد با آنها و همچنین معتادان صادر می‌کند. این احکام که مقدمه‌ای برای اجرای حکم ثانوی حرمت مواد

---

(۱). بقره، آیهٔ ۱۷۳.

(۲). آل عمران، آیهٔ ۲۸.

مخدر یا دخانیات است، حکم حکومتی محسوب می‌شود.
بنابراین هرگز نباید تصوّر کرد که احکام حکومتی، همردیف احکام اوّلی و ثانوی است و حکومت اسلامی، حق قانون‌گذاری به میل و تشخیص خود دارد زیرا شارع مقدّس تنها خداست، هر چند گاه به پیامبر اسلام در موارد محدودی، اجازه تشریع داده شده و خداوند آن را معتبر شمرده است.
آری جمعی از دانشمندان اهل سنّت در مورد «ما لا نصّ فیه» اجازه قانون‌گذاری به فقیه داده‌اند و چنین احکامی را در ردیف احکام اوّلیه شمرده‌اند و بنا به عقیده تصویب، آن را حکم خدا می‌دانند ولی در روایات اهل بیت علیهم السلام شدیداً این معنا انکار شده است.
به این ترتیب، احکام حکومتی همیشه احکام اجرایی هستند که هرگز خارج از محدودهٔ احکام اوّلی و ثانوی نمی‌باشد.
عزل و نصب‌ها و تعیین مناصب و پست‌ها نیز جزء احکام حکومتی محسوب می‌شوند که تمام آنها جنبهٔ اجرایی دارد و در مسیر پیاده کردن احکام اوّلی و ثانوی است.
نکتهٔ قابل توجّه این که اصل اختیار حاکم در وضع احکام حکومتی جزء احکام اوّلیه است. یعنی خداوند به حاکم اسلامی این حق را داده که برای اجرای احکام الهی، مقرّراتی را از طریق تصمیم خود و یا شوراهایی که زیر نظر اوست، وضع نماید. «۱»

۲. قوانین ثابت و متغیّر و تأثیر زمان و مکان

گرچه دربارهٔ موضوع بالا در همین کتاب بحث مستوفایی آمده ولی در اینجا نیز اشارهٔ کوتاهی به این مسأله، مورد نیاز است.
بی‌شک احکامی داریم که همواره ثابت و پابرجاست مانند وجوب نماز و روزه و حج و جهاد و مانند آن.
ولی احکام دیگری داریم که با اختلاف و تغییر زمان و مکان دگرگون می‌شود. یعنی زمان و مکان موضوعات را تغییر می‌دهد و

حکم به تبع آن تغییر می‌کنـد، زیرا همیشه، احکـام تـابع موضوعـات است؛ اگر می‌گوییم: «الخمر حرام» تـا زمـانی است که موضوع خمر باقی است اما اگر مبـدّل به خلّ (سرکه) شـد به یقین پاک می‌شود. بـدیهی است تحریم خمر هرگز نسـخ نشـده، بلکه موضوع دگرگون شده است.

مسألهٔ تأثیر زمان و مکان در تغییر احکام نیز همین گونه است مثلًا خریدوفروش خون را در سابق حرام می‌دانستند چون منفعت محلّلهٔ قابـل توجّهی نـداشت امـا امروز که از خون انسان‌هـا برای نجات جان مصـدومین و مجروحین و ماننـد آنها بهره می‌گیرنـد، موضوع دگرگون شده و دارای منفعت محلّلهٔ قابل توجّهی شده است لذا در این شرایط خریدوفروش آن جایز است.

بسیاری از مسائل مستحدثه در عصر و زمان ما

---

(۱). برای توضیـح بیشـتر به کتـاب أنوار الفقاهـهٔ، کتـاب البیع، ج ۱، ص ۵۳۶ و کتـاب الاـصول العامـهٔ للفقه المقارن، ص ۷۳ و ۷۴ مراجعه شود.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۱۷

و در زمان‌های آینده از طریق اصول کلیه‌ای که در کتاب و سنّت وارد شده با در نظر گرفتن دگرگونی موضوعات حلّ می‌شود.

مسائـل مربوط به تشـریح بـدن انسان‌هـا برای تکمیـل علم طب و همچنین پیونـد اعضـا و مسائل بانکـداری و انواع شـرکت‌ها و انواع بیمه‌هـا و تجارت‌هـای الکترونیکی و سـفرهای فضـایی و امثـال آن همگی در پرتو اصول کلیّه بـا در نظر گرفتن تغییر موضوعـات بر حسب زمان و مکان قابل حلّ است و از این نظر خلأ قانونی وجود ندارد.

بـار دیگر تأکیـد می‌کنیم که احکـام هرگز دگرگون نمی‌شونـد، در واقع دگرگونی در موضوعـات است که بـا تغییر زمـان یـا مکان حاصل می‌شود.

*** ۳. انفتاح باب اجتهاد

اشاره

دربـارهٔ مفتوح بودن بـاب اجتهـاد و عـدم آن بحث‌هـای مفصّـلی در میان دانشـمندان از قـدیم الایّام تاکنون بوده است. فقهای امامیّه همگی اعتقاد داشـتند که باب اجتهاد در تمام مسائل فقه مفتوح است. به عبارت دیگر: اجتهاد در احکام اسـلامی محدود به چند نفر نبوده و پایان نیافته است؛ تمام مجتهدان فقهای آگاه به مبانی شـرع می‌توانند احکام اسـلامی را اسـتخراج کنند وای بسا فقهای امروز از فقهای دیروز آمادگی بیشتری برای استنباط احکام دارند زیرا وارث علوم آنها هستند و علومی نیز از خود بر آن می‌افزایند.

این در حالی است که در گذشـته علمای اهل سـنّت، غالباً معتقـد به انسداد باب اجتهاد بودند و می‌گفتند: اجتهاد محدود به گروهی از فقهای پیشین بوده و دیگران حق ندارند در مسائل شرع اجتهاد کنند بلکه باید همگی از آنان پیروی نمایند.

ولی در این اواخر گروهی از علمـای اهـل سنّت این عقیـدهٔ را کنـار گذاشـتند و باب اجتهاد را به روی همـهٔ آگاهان به مبانی شـرع مفتوح دانستند مخصوصاً در مسائل مستحدثه که احکام آن در کلمات فقهای پیشین نیامده است.

بحث دربارهٔ دلایل طرفین و مسـتندات قائلین به مفتوح بودن باب اجتهاد یا مسـدود بودن آن در همین کتاب با ذکر منابع و مدارک، مشـروحاً آمـده است، تنها هـدف ما در اینجا این است که به عنوان یک مقـدّمه‌ای برای مسألهٔ عدم خلأ قانونی در اسـلام از آن بهره بگیریم.

*** آیا خلأ قانونی وجود دارد؟

با توجّه به مقدّماتی که ذکر شد اکنون به سراغ اصل مطلب می‌رویم و برای پاسخ به سؤال فوق باید نخست ببینیم منظور از خلأ قانونی چیست؟

سخن در این است که آیا در شریعت اسلامی با توجّه به جاودانگی و جهانی بودن آن تمام موضوعاتی که در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها وجود دارد حکم شرعی برای آنها ثابت است یا مواردی وجود دارد که اسلام حکمی برای آنها ذکر

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۱۸

نکرده که از آن به «موارد خلأ قانونی» تعبیر می‌شود؟

مذاهب اسلامی پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده‌اند؛ بسیاری از علمای اهل سنّت معتقد به وجود خلأ قانونی هستند و می‌گویند مسائلی وجود دارد که در کتاب و سنّت، سخنی از آن به میان نیامده است، با آنکه معتقدند این مسائل مورد نیاز و ابتلاست.

غزالی در کتاب «المستصفی» نسبت به اینگونه مسائل که از آن به «ما لا نصّ فیه» تعبیر می‌کنند، می‌نویسد: «در واقعه‌ای که نصّی در آن نیست حکم معیّنی وجود ندارد که مجتهد از طریق ظنّ بدنبال آن برود بلکه حکم، تابع ظنّ مجتهد است و به تعبیر دیگر: حکم خداوند متعال بر هر مجتهدی همان است که بر ظنّ او غالب می‌شود و مختار ما (غزالی) نیز همین است و قاضی (أبو بکر باقلانی) نیز همین عقیده را پذیرفته، ولی گروهی از قائلین به تصویب معتقدند که در «ما لا نصّ فیه» حکم معیّنی وجود دارد که مجتهد در جستجوی آن است زیرا اجتهاد و طلب، بدون وجود مطلوب معنا ندارد ولی با این حال، مجتهد مکلّف نیست که حتماً به آن حکم واقعی برسد و لذا در هر حال، او مصیب است هر چند خطا کرده باشد و به آن حکم معیّن واقعی نرسد زیرا نسبت به آن تکلیفی ندارد بلکه تکلیفش همان است که به آن رسیده است». «۱»

ولی عقیدهٔ تصویب و وجود «ما لا- نصّ فیه» مورد اتّفاق همهٔ علمای اهل سنّت نیست، ابن حزم در رسالهٔ «ابطال القیاس و الرأی و الاستحسان »...

می‌گوید: اعتراف به وجود «ما لا- نصّ فیه» درست نیست «لأنّ الدین کلّه منصوص علیه؛ زیرا تمام احکام دین در نصوص (عامّه و خاصّه) آمده است». «۲»

به این ترتیب، اوّلًا: هر چند همهٔ علمای اهل سنّت قائل به فقدان نصّ نیستند ولی گروه کثیری معتقد به آن هستند، ثانیاً: در اینکه آیا در موارد فقدان نصّ، حکم الهی وجود دارد یا ندارد؟ دو عقیده وجود دارد، عقیدهٔ اوّل همان است که غزالی (و جمعی زیادی از اشاعره) به آن معتقدند و می‌گویند:

در اینگونه موارد هیچ حکم الهی وجود ندارد بلکه مجتهد بازهم به گمان خود (از طریق استحسان و مصالح مرسله و مانند آن) حکمی وضع می‌کند و خداوند هم آن حکم را امضا می‌فرماید و به این ترتیب به تعداد نظرات فقها احکام متعددی در واقع وجود دارد (و این را تصویب اشعری می‌گویند).

گروه دیگری می‌گویند: حکمی در واقع وجود دارد که مجتهد در جستجوی آن است ولی اگر به آن نرسد وظیفه‌ای نسبت به آن ندارد، وظیفه‌اش همان است که از طریق ظنّ و گمان به آن رسیده (و این را تصویب معتزلی می‌گویند).

این در حالی است که فقهای امامیّه عموماً معتقدند که:

اوّلًا: هیچ مسأله‌ای از مسائل مورد نیاز انسان تا پایان جهان وجود ندارد که حکم آن به طور خاص یا

---

(۱). المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳؛ الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۶۱۷.

(۲). المحلّی، ج ۱، ص ۷۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۱۹

به طور عام در کتاب و سنّت نیامده باشد و برای اثبات این موضوع به قرآن و سنّت استدلال می‌کنند از جمله:

۱. قرآن مجید می‌گوید: «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْ‌ءٍ». «۱» مقتضای عموم آیه این است که تمام احکامی که مورد نیاز انسان‌هاست حکم آن به صورت خاص یا به طور عام در قرآن بیان شده است.

۲. در جای دیگر می‌خوانیم: ««الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً»؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و به اسلام به عنوان آیین شما راضی شدم». «۲»

چگونه ممکن است آیین اسلام، کامل باشد در حالی که خلأ قانونی فراوانی در آن وجود دارد؟

به همین دلیل در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌خوانیم:

«ما ترک شیئاً یحتاج إلیه الأمّهٔ الّا بیّنه فمن زعم أن اللّه عزّ و جلّ لم یکمل دینه فقد ردّ کتاب اللّه

؛ (خداوند) از بیان هیچ حکمی که امّت به آن نیازمند باشد، فروگذار نکرده است و اگر کسی گمان کند که خداوند دینش را کامل نکرده کتاب خدا را رد نموده است». «۳»

۳. در حدیث معروف حجهٔ الوداع می‌خوانیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«یا ایّها الناس و اللّه ما من شی‌ء یقرّبکم من الجنّهٔ و یباعدکم من النّار إلّا و قد أمرتکم به و ما من شی‌ء یقرّبکم من النّار و یباعدکم من الجنّهٔ إلّا و قد نهیتکم عنه

؛ ای مردم! به خدا سوگند هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور سازد مگر آنکه به آن امر کردم. و هیچ چیز نیست که شما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور کند مگر آنکه شما را از آن نهی نمودم». «۴»

مطابق این حدیث هیچ حکمی در اسلام فروگذار نشده مگر اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور عام یا خاص آن را بیان فرموده است.

۴. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم:

«إنّ اللّه أنزل فی القرآن تبیان کلّ شی‌ء حتّی و اللّه ما ترک شیئاً یحتاج إلیه العباد حتّی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا أنزل فی القرآن؛ إلّا و قد أنزله اللّه فیه

؛ خداوند در قرآن حکم همه چیز را بیان کرده است. تا آنجا که به خدا سوگند! از بیان هیچ حکمی که بندگان به آن نیازمند باشند فروگذار نکرده است، تا بدان حدّ که هیچ کس نمی‌تواند ادّعا کند که: «چه خوب بود اگر این مطلب هم در قرآن می‌آمد» مگر آنکه همان نیز در قرآن آمده است». «۵»

۵. در احادیث متعددی آمده است که کتابی نزد علی علیه السلام بود که تمام آنچه را امّت، تا روز قیامت به آن نیاز دارد در آن مکتوب بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله املا می‌فرمود و علی علیه السلام می‌نوشت. «۶»

۶. حدیث ثقلین که در منابع معروف حدیثی اهل

---

(۱). نحل، آیهٔ ۸۹.

(۲). مائده، آیهٔ ۳.

(۳). تفسیر برهان، ج ۱، ص ۴۳۵.

(۴). کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲.

(۵). کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۱.

(۶). این روایات به طور مبسوط در مقدمات کتاب جامع احادیث الشیعهٔ، باب ۴ آمده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۰

سنّت و شیعه به طور متواتر وارد شده نیز شاهد دیگری بر این مدّعاست. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث می‌فرماید: «إنّی تارک فیکم الثقلین ما إنْ تمسّکتم بهما لن تضلّوا أبداً: کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی و إنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض» . «۱» مطابق این حدیث مراجعه به کتاب اللّه و به اهل بیت در همهٔ احکام مشکل گشاست.

فقهای امامیّه با الهام از این حدیث تمام روایاتی را که با طرق صحیح از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام وارد شده، گردآوری کرده و در منابع معروف خود نوشته‌اند و با توجّه به آنها که مشتمل بر احکام عام و خاص است جای خالی برای حکمی نمی‌بینند که برای حلّ مشکل آن متوسّل به اموری دیگر بشوند.

به تعبیر دیگر: هیچ واقعه‌ای از وقایعی که گذشته و امروز و آینده رخ داده و می‌دهد خالی از حکم نبوده و نیست منتها در بسیاری از وقایع، حکم خاص، وارد شده و در بسیاری دیگر حکم واقعه از عمومات و اطلاقات احکام اوّلیه یا احکام ثانویه استفاده می‌شود به گونه‌ای که هیچ موردی نداریم که در تحت یکی از نصوص خاصّه و یا عامّه (اعمّ از احکام اوّلیه و ثانویه) مندرج نشود.

به تعبیر سوم: مسألهٔ امامت امامان اهل بیت علیهم السلام، بن بست خلأ قانونی را برای آنها شکسته است و سزاوار است فقهای اهل سنّت احکام فقهی خود را از احادیث اهل بیت به مقتضای حدیث ثقلین بگیرند هر چند به امامت آنها اعتراف نداشته باشند تا خلأ قانونی در احکام اسلامی در برابر آنها خودنمایی نکند.

چقدر فرق است بین مکتب ابو حنیفه که می‌گفت: احادیث صحیح پیامبر نزد من تنها هفده حدیث است «۲» و کسانی که ده‌ها هزار روایت از امامان اهل بیت علیهم السلام نقل کرده‌اند که حد اقل هزاران حدیث آن از طریق راویان ثقه به ما رسیده است.

ثانیاً: آنچه به عنوان تصویب اشعری گذشت سر از فوضی و هرج و مرج عجیبی در می‌آورد که امیر مؤمنان در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند، آنجا که می‌فرماید: گاه مسأله و دعوایی مطرح می‌شود و قاضی به رأی خود در آنجا حکم می‌کند سپس شبیه همان دعوا نزد قاضی دیگر عنوان می‌گردد. او درست بر خلاف اوّلی حکم می‌کند. سپس همهٔ این قضات (با آن آرای ضد و نقیض) نزد پیشوایشان که آنان را به قضاوت منصوب کرد، گرد می‌آیند و او رأی همهٔ آنها را تصدیق و تصویب می‌کند. در حالی که خدای آنها یکی و پیامبرشان یکی و کتابشان نیز یکی است. آیا خداوند سبحان به آنها دستور اختلاف و پراکندگی داده است و آنها اطاعت فرمان او کرده‌اند یا اینکه آنها را از اختلاف برحذر داشته و آنها عصیان نموده‌اند یا اینکه دین ناقصی نازل کرده و در تکمیل آن از آنها کمک خواسته است یا اینکه آنها شریک‌های خدایند و حق دارند بگویند (حکم صادر

---

(۱). در کتاب «النص و الاجتهاد» منابع این حدیث از صحیح ترمذی و تفسیر ابن کثیر و جامع الاصول ابن اثیر و کتب دیگر آمده است.

(۲). تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶، فصل ششم، علوم الحدیث.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۱

کنند و قانون بنویسند) و بر خداوند لازم است رضایت دهد یا اینکه خداوند سبحان دین کاملی نازل کرده، ولی پیامبر در تبلیغ و ادای آن کوتاهی نموده است حال آنکه خداوند سبحان می‌فرماید:

««مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»؛ ما چیزی را در قرآن فروگذار نکرده‌ایم». و می‌فرماید: «در قرآن بیان همه چیز آمده است». «۱»

پاسخ به یک پرسش:

ممکن است این سؤال در ذهن خوانندگان مطرح شود که چگونه در اسلام هیچ گونه خلأ قانونی وجود ندارد در حالی که با

گذشت زمان مسائلی پیدا شده که در سابق موضوعات آنها وجود نداشته تا چه رسد به حکم آنها، و آنها را مسائل مستحدثه می‌نامند.

مانند بسیاری از مسائل پزشکی (پیوند اعضا، اهدای اعضا، تشریح، تلقیح مصنوعی و شبیه‌سازی) و در ابواب معاملات مانند انواع بیمه، تجارت الکترونیکی، حقوق مربوط به کتاب‌ها و فیلم‌ها و اختراعات که اصطلاحاً مالکیت معنوی نامیده می‌شود و در مباحث مربوط به حکومت، استفاده از روش دموکراسی و انتخابات مجالس قانون‌گذاری و ریاست جمهوری و مانند آن، حتّی در بخش عبادات مسائلی مربوط به نماز و روزهٔ در مسافرتهای فضایی و مناطق قطبی که سابقاً کمتر کسی به آنجا مسافرت می‌کرد و الان سفر به آن مناطق زیاد است.

آیا می‌توان با آیات و روایات موجود پاسخگوی این مسائل بود؟

همانگونه که در بحث مسائل مستحدثه در همین کتاب مشروحاً آمده است ما اصول و قواعد شناخته‌شده‌ای در اسلام داریم که برگرفته از کتاب و سنّت و دلیل عقل و اجماع است. و هیچ مسأله‌ای از مسائل مستحدثه نیست مگر اینکه تحت شمول یکی از این اصول و قواعد است بسیاری از مسائل مستحدثه را می‌توان تحت عنوان لزوم حفظ نظم جامعهٔ اسلامی که به اجماع و دلیل عقل و روایات ثابت شده، قرارداد و بخشی تحت عنوان مقدّمهٔ واجب مانند مسألهٔ تشریح و بسیاری از مسائل طبّی که مقدّمهٔ حفظ نفوس است که از اوجب واجبات محسوب می‌شود و بخشی تحت عنوان لا ضرر و ضرورت و اضطرار قرار می‌گیرد و بخش مهم دیگری تحت قانون أهمّ و مهمّ و ترجیح أهمّ بر مهمّ عند دوران الامر بینهما واقع می‌شود که آن هم از اصول ثابت عقلی و نقلی است و همچنین سایر مسائل مستحدثه‌ای که نصّ خاصّی دربارهٔ آن واقع نشده است.

در مسائل مربوط به عبادات نیز در بسیاری از موارد قاعدهٔ میسور که جنبهٔ عقلی و نقلی دارد حاکم است و یا مسألهٔ عسر و حرج، تکلیف را در آنجا روشن می‌سازد.

---

(۱). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸. در ضمن مرحوم کلینی در کتاب کافی، بابی آورده تحت عنوان «لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الناس الیه الا و قد جاء فیه کتاب او سنّهٔ» و در این باب ده حدیث ذکر کرده که حد اقل اکثر آنها دلالت بر مطلب فوق دارد. (کافی، ج ۱، ص ۵۹).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۲

آیا «منطقهٔ الفراغ» واقعیت دارد؟

بعضی از علمای معاصر «۱» در پاسخ به پرسش فوق، در خصوص حوزهٔ مسائل اقتصادی اسلامی طرحی را تحت عنوان «منطقهٔ الفراغ» ارائه کرده‌اند که در بعضی از نوشته‌ها به «میدانهای آزاد قانون‌گذاری» و در بعضی دیگر به «منطقهٔ فارغ از تشریعات ثابت و غیر قابل تغییر» ترجمه شده است که البتّه با توجه به قرائن موجود در مجموع کلمات صاحب این طرح، شاید دقیق‌تر این باشد که به «منطقهٔ فارغ از قوانین الزامی» ترجمه شود. «۲»

ملخّص آنچه ایشان در توضیح و تبیین دیدگاه خود بیان داشته‌اند نکات ذیل است:

۱. قوانین اسلام در مورد فعالیتهای اقتصادی، به طور موقّت و گذرا وضع نشده تا (چنانکه مارکسیسم می‌گوید) با تبدیل دوره‌های تاریخی، تغییر شکل یابد، بلکه برای تمام ادوار و اعصار، ثابت و جاودانه است.

۲. برای تأمین این شمول و استیعاب، نیاز به یک عنصر حقوقی شناور و متحرّکی است که در بستر دوره‌ها و مراحل مختلف تاریخی، پاسخگوی مقتضیّات مختلف باشد و برای روشن ساختن این عنصر شناور، باید ابعاد متغیّر زندگی اقتصادی انسان را معیّن

ساخت.

۳. در حیات اقتصادی انسان دو نوع رابطه وجود دارد: نخست رابطهٔ انسان با طبیعت و سرمایه‌های طبیعی که در شیوه‌های تولید از طبیعت و راههای سیطرهٔ بر آن خلاصه می‌شود و دیگر رابطهٔ انسان با همنوعانش که به صورت حقوق و امتیازات بعضی بر بعض دیگر تجلّی می‌یابد.

۴. تفاوت این دو نوع رابطه این است که نوع اوّل از روابط (رابطهٔ انسان با طبیعت) تغیّر و تطوّر دارد یعنی به لحاظ تغییراتی که در توان و میزان سیطرهٔ انسان بر طبیعت پدید می‌آید قوانین نیز تغییر می‌یابد و الّا عدالت اجتماعی در معرض تهدید قرار می‌گیرد.

به عنوان مثال اگر قانون «من أحيا أرضاً فهي له» در عصر بیل و کلنگ، مجری عدالت اجتماعی بود در عصر مکانیزه شدن وسایل احیا و کشاورزی نمی‌تواند عدالت را تأمین کند زیرا سبب می‌شود که افراد اندکی که قادر بر آباد کردن زمین‌های فراوانی هستند به مالکان بزرگ تبدیل شوند و ثروت طبیعی عادلانه توزیع نشود. لذا این نوع از روابط عنصر متحرّك و شناوری را می‌طلبد که در مقابل آن خطر و تهدید بایستد.

اما نوع دوم از روابط (روابط انسانها با یکدیگر) به طور طبیعی ثابت بوده، دارای تطوّر نیست از این رو قوانین ثابتی را می‌طلبد (در مقابل دیدگاه مارکسیسم که می‌گوید: روابط حقوقی انسانها با یکدیگر امری عرضی و تابع تطوّر رابطهٔ انسان با طبیعت است) به عنوان مثال هر ملّتی که در اثر ارتباط با طبیعت به ثروتی دست می‌یابد با مشکلهٔ کیفیت توزیع عادلانه مواجه می‌شود؛ این نیاز یک نیاز ثابتی است که برای رفع آن فرقی بین عصر

---

(۱). شهید محقق آیت اللّه محمّد باقر صدر (قدّس سرّه الشریف).

(۲). ر. ك: اقتصادنا، ص ۶۸۹.

آسیاب دستی و دورهٔ ماشینیسم نمی‌باشد و قانونی که برای رفع چنین نیازی وضع می‌شود (مثل قانون توزیع ثروت بر اساس کار) قانون عامی است که در تمام دوره‌ها ساری و جاری است.

۵. آن عنصر شناور و متحرکی که مانع تهدید قوانین بخش اوّل از روابط و ضامن اجرای عدالت می‌شود «منطقة الفراغ» به ضمیمهٔ ولایت ولی امر مسلمین نام دارد. منطقهٔ الفراغ یعنی منطقه‌ای که از قوانین الزامی خالی است لذا ولیّ امر و حاکم اسلامی، بسط ید دارد و می‌تواند بر اساس مقتضیّات زمان و در جهت اهداف کلی اسلام (عدالت اجتماعی) در آن منطقه حکم براند.

به بیان دیگر: منطقهٔ فراغ شامل افعالی می‌شود که حکم شرعی اوّلیهٔ آن، استحباب، کراهت یا اباحه است. در اینگونه موارد است که فقیه و یا حاکم اسلامی- که بر اساس آیهٔ «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» «۱» اطاعت او واجب شده است- می‌تواند بر اساس مصالح و اهداف اسلام و اصول کلی بدست آمده از مجموع شریعت، به وجوب یا حرمت چیزی حکم کند که حکم اوّلی آن اباحه (اباحهٔ بالمعنی الاعم که شامل استحباب و کراهت نیز می‌شود) است.

۶. افعالی همانند «اخذ ربا» که حرمت آن ثابت شده و یا مانند «انفاق زوج بر زوجه» که وجوب آن ثابت شده، برای حاکم اسلامی امکان ندارد که به اوّلی (اخذ ربا) فرمان دهد و از دومی (انفاق زوج) منع کند زیرا اطاعت «ولیّ امر» در حدودی واجب است که معارض با اطاعت خدا و احکام کلی او نباشد.

۷. آخرین نکته اینکه از آنچه گذشت روشن شد که «منطقة الفراغ» دلیل بر این نیست که نقصی در شریعت وجود دارد و یا اهمالی از جانب شریعت نسبت به بعضی از وقایع و حوادث صورت گرفته است بلکه به عکس دلیل بر استیعاب و شمول شریعت و توانمندی آن برای هماهنگی و همراهی با اعصار مختلف است، زیرا- چنانکه اشاره شد- مقصود از منطقة الفراغ این است که

شریعت در عین حال که به هر حادثه‌ای حکمی اصیل و اوّلی بخشیده، به حاکم اسلامی نیز این شایستگی را داده که به حسب ظروف و شرایط و مصالح اسلام و مسلمین، به آن حادثه، حکم ثانوی ببخشد مثل اینکه می گوید: احیای زمین به طبیعت اوّلی مباح است ولی ولیّ امر مسلمین حق دارد که بر اساس مقتضیّات ظروف و شرایط از آن منع نماید. «۲»

نقد و بررسی

صرف نظر از ایرادی که به گفتار ایشان در مورد ثابت بودن رابطهٔ انسانها با یکدیگر و متغیّر بودن رابطهٔ انسان با طبیعت وارد است (زیرا همهٔ روابط انسانها با یکدیگر ثابت نیست همانگونه که روابط انسان با طبیعت، همواره متغیّر نیست) نقاط قابل تأمّل دیگری در این نظریّه وجود دارد از جمله:

---

(۱). نساء، آیهٔ ۵۹.

(۲). ر. ك: اقتصادنا، ص ۶۸۹- ۶۸۵.

۱. آیا معنای تبیین فوق این است که در حوزهٔ روابط انسانها با یکدیگر، احکام غیر الزامی یافت نمی‌شود؟ آیا در این حوزه، احکام مستحب و یا مکروه نداریم؟ و آیا عنصر شناور و متحرّك «منطقهٔ الفراغ+ ولایت ولیّ امر» نمی‌تواند در این حوزه نیز وارد عمل شود؟

۲. آیا عنصر شناور فوق الذکر تنها اختصاص به حوزهٔ مباحات دارد؟ و ولیّ امر نمی‌تواند در حوزهٔ الزامیّات (چه در حوزهٔ روابط با طبیعت و یا روابط انسانها با یکدیگر) در صورت تزاحم با اهمّ وارد عمل شود و حکم الزامی حرمت را به وجوب و یا وجوب را به حرمت و یا حکم الزامی را به غیر الزامی تبدیل کند؟ مثلًا در بخش دوم (حوزهٔ روابط انسانها با یکدیگر) از حکم اوّلی «حرمت تصرّف در ملك دیگران» برای ایجاد نظم در جامعه و تهیهٔ جاده‌های ضروری برای عبور و مرور مردم (در صورتی که صاحب ملك به قیمت کارشناسی شده، راضی نمی‌باشد) صرف نظر کند و فرمان جاده‌سازی را صادر نماید؟

اصولًا چه تفاوتی بین احکام الزامی و غیر الزامی است؟ اگر احکام الزامی را ولیّ امر نمی‌تواند تغییر دهد چون معارض با وجوب اطاعت خداوند است

(و حرام محمد حرام الی یوم القیامه)

احکام غیر الزامی نیز احکام ثابت خدا و حلالهای او تا روز قیامت حلال هستند

(و حلاله حلال الی یوم القیامه)

و

«ان اللّه یحبّ ان یؤخذ برخصه کما یحبّ ان یؤخذ بعزائمه» «۱»

و در قرآن کریم آمده است: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَیِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَکُمْ» «۲» و نیز می‌فرماید: «قُلْ أَ رَأَیْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللّهُ لَکُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالًا قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ». «۳» به عنوان مثال اگر حکم «حرمت ربا» بر اساس

«حرام محمد حرام الی یوم القیامه»

حکم ثابتی است و نباید تغییر کند حکم «جواز تملّك اراضی از طریق احیا» نیز بر اساس

«حلال محمد حلال الی یوم القیامه»

حکم ثابتی است و نباید تغییر کند.

و اگر ولیّ امر از احکام غیر الزامی می‌تواند در صورت تزاحم با حکمی اهمّ و عروض عنوان ثانوی، رفع ید کند (مثل اینکه در همان مثال «جواز احیای زمین» حاکم اسلامی به جهت مصلحت اهمّ حکم به حرمت آن می‌کند) از احکام الزامی نیز در فرض تزاحم با اهمّ می‌تواند رفع ید کند چنانکه رسول گرامی در قصهٔ سمره، حرمت کندن درخت و تصرّف در مال غیر را تبدیل به جواز فرمودند و چنانکه بعضی از مواردی را که خود مرحوم شهید (صدر) در پایان این بحث به عنوان مثال برای اعمال ولایت حاکم اسلامی ذکر می‌کند گرچه از یک نگاه، از مواردی است که در آن، از یک حکم غیر الزامی رفع ید شده است (و مثلًا جواز «منع از فضل ماء وکلا» و یا جواز «بیع الثمرهٔ قبل بدوّ صلاحها» و یا «جواز اجارهٔ زمین» به حرمت تبدیل شده) ولی از نگاه دیگر در بعضی از این موارد، رسول مکرّم حکم

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۲). مائده، آیهٔ ۸۷.

(۳). یونس، آیهٔ ۵۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۵

حرمت را تبدیل به جواز کردند مثلًا در مثال اوّل حرمت تصرّف در فضل ماء وکلاء دیگران را به جواز آن تبدیل نمودند.

۳. آنچه به عنوان ولایت ولیّ امر مسلمین تعبیر شده است آیا بیش از ولایت بر تشخیص عناوین ثانویه (که در رأس آن «تقدیم اهمّ بر مهمّ» است) و بیش از توان صدور احکامی در راستای اجرای احکام اولی و ثانوی می‌باشد؟ آیا وقتی فقیهی چون میرزای شیرازی اباحهٔ شرب تنباکو را به حرمت شرب آن تبدیل می‌کند غیر از این است که چون حکم اباحه را با حکم «وجوب حفظ کیان اسلام و مسلمین» و یا «وجوب حفظ عزّت اسلام و مسلمین» و یا «وجوب منع از استیلای کفّار»، متزاحم دیدند یعنی در راستای عمل به این عناوین، فتوای حرمت شرب تنباکو را صادر کردند؟ و یا وقتی رسول گرامی به عنوان ولی امر مسلمین حکم به وجوب بذل فضل ماء وکلاء فرمودند بدین جهت نبود که حفظ کیان مسلمین را مبتنی بر رشد سرمایه‌های زراعی و حیوانی دانستند و نیاز مسلمانها چنین اقتضایی داشت (چنانکه خود آن شهید می‌نویسد: «لان مجتمع المدینهٔ کان بحاجهٔ شدیدهٔ الی إنماء الثروهٔ الزراعیّهٔ و الحیوانیهٔ» «۱...»)؟

اگر چنین است دیگر تعبیر به «فراغ» معنا ندارد، چون ولی امر هر جا که پا می‌گذارد و بر اساس «تشخیص مصلحت أهمّ» حکمی صادر می‌کند می‌خواهد به یک حکم ثانویِ مقدّم بر حکم اوّلی عمل نماید.

۴. از آنچه گذشت روشن شد که عنصر منطقهٔ الفراغ استیعاب و شمولی را برای شریعت نیاورده است بلکه آنچه باعث شمول و استیعاب می‌شود همان اجازه‌ای است که عقل و شرع به حاکم اسلامی می‌دهد که از عناوین ثانویه مانند قاعدهٔ اهم و مهم برای رفع مشکلات فردی و اجتماعی و شکستن بن‌بستها از آن استفاده کند. بنابراین آنچه بر عهدهٔ ولیّ امر است تشخیص و تعیین مصداق برای عناوین اوّلیه (اعمّ از موارد احکام الزامی و غیر الزامی) و تشخیص عناوین ثانویه و عروض و عدم عروض آن بر موضوعات است. «۲»

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. الاصول العامهٔ للفقه المقارن، محمّد تقی حکیم، دار الاندلس، بیروت، چاپ اوّل.

۴. اقتصادنا، شهید سیّد محمّد باقر صدر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.
۵. أنوار الفقاهة، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.
۶. تاریخ ابن خلدون، دار الکتاب اللبنانی، مکتبة المدرسة، بیروت.

(۱). اقتصادنا، ص ۶۹۰.

(۲). از ابهامات دیگر نظریهٔ شهید صدر این است که چرا فرمول منطقة الفراغ را در مسائل اقتصادی اسلام محصور ساخته‌اند؟

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۶

۷. تفسیر البرهان، سیّد هاشم بحرانی، چاپخانهٔ آفتاب، تهران، چاپ دوم.
۸. تفسیر نمونه، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی و همکاران، دار الکتب الاسلامیّة، تهران، بازار سلطانی، چاپ بیست و سوم.
۹. جامع احادیث الشیعة، شیخ اسماعیل معزی الملایری، نشر صحف، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۱۱. مجمع الفائدة و البرهان، مولی احمد اردبیلی، چاپ دوم، سال ۱۴۱۳ ه.
۱۲. المحلّی بالآثار، ابن حزم اندلسی، دار الفکر، بیروت.
۱۳. المستصفی من علم الأصول، أبو حامد غزالی، دار الفکر، بیروت.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۷

۸ انفتاح باب اجتهاد

اشاره

انسداد باب اجتهاد و ادلّهٔ آن
پی‌آمدهای منفی انسداد
معتقدان به انفتاح باب اجتهاد و ادلّهٔ آنها
انفتاح باب اجتهاد و ادلّهٔ آن
دیدگاه‌های جدید و انفتاح مطلق باب اجتهاد

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۲۹

انفتاح باب اجتهاد از مسائل مورد بحث در موضوع اجتهاد، طرح انفتاح یا انسداد این باب است؛ به این معنا که اختلاف است آیا باب استنباط وظایف یا استخراج حکم افعال مکلّفان، از منابع اوّلیهٔ اسلام باز است و همه می‌توانند مقدّمات و پیش نیازهای استنباط را فراگیرند و آن را به کار بندند، یا بسته است و کسی نمی‌تواند یا نباید دست به چنین کاری بزنند؟

قلمرو و حوزهٔ این بحث، تنها وظایف دینی مکلّفان است وگرنه بدون تردید باب اجتهاد نسبت به سایر علوم، مفتوح است و دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی و علمی جهان، هر روز کشف یا ابداع جدیدی را به جهان علم معرفی می‌کنند.

دلیل و انگیزهٔ طرح این بحث، اعتقاد جمع زیادی از «اهل سنّت» به انسداد باب اجتهاد است که اجتهاد را منحصر به فقهای صدر اوّل و دیگران را مکلّف به تقلید از آنان می‌دانند و خواهد آمد که این اعتقاد، موجب رکود و عقب افتادگی فقه می‌شود و با جهان شمولی اسلام منافات دارد.

این مقاله می‌کوشد دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام و نظر اهل سنّت و دلایل دو طرف و قلمرو قائلان به انسداد را بیان کند که آیا مدّعیان انسداد، ادّعای انسداد مطلق دارند و آن را در همهٔ زمانها و همهٔ ابواب فقه جاری می‌دانند، یا در برهه‌ای از زمان و پاره‌ای از ابواب؟ هر کدام مقصود باشد چرا و شروع آن از چه زمانی صورت گرفته است؟

فصل اوّل: انسداد و ادلّهٔ آن

اشاره

بی‌شک عده‌ای از علمای اهل سنّت، به انسداد باب اجتهاد نظر می‌دهند حال اعتقاد به این پدیده از چه زمانی و چرا شروع شده و ادلّهٔ قائلان به آن و قلمرو و محدودهٔ آن چیست، پرسشهایی است که در این بخش آن را بررسی می‌کنیم.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۰

۱. تاریخچهٔ انسداد

بین اهل تسنّن خلافی نیست که پدیدهٔ انسداد پس از دوران صحابه پیش آمده، ولی دیدگاه‌ها دربارهٔ زمان دقیق آن مختلف است: برخی زمان انسداد را بر محور سال و قرن و گروهی بر محور اشخاص قرار داده‌اند؛ در میان گروه نخست چند نظر است: الف) عده‌ای زمان انسداد را از پایان قرن دوم دانسته‌اند: «قال بکر بن العلاء القشیری المالکی: لیس لاحد أن یختار بعد المائتین من الهجرة». «۱»

ب) گروهی شروع انسداد را از نیمهٔ قرن چهارم می‌دانند: «نادوا بسدّ باب الاجتهاد فی منتصف قرن الرابع». «۲»

ج) دسته‌ای آغاز قرن ششم را زمان اعلام انسداد دانسته‌اند؛ در کتاب موسوعهٔ فقهیّه- که تحت اشراف وزارت اوقاف کویت منتشر شده- آمده است:

«ما اهَلَّ القرن السادس الهجری حتی نادی بعض العلماء بإقفال باب الاجتهاد». «۳»

گروهی که ملاک را اشخاص قرار داده‌اند چند نظر دارند:

الف) زمان انسداد اجتهاد، در هر یک از مذاهب چهارگانه پس از علّامهٔ نسفی، «۴» و انسداد اجتهاد مطلق بعد از ائمّهٔ اربعه است:

«قال صاحب فواتح الرحموت: ثمّ إنّ من النّاس من حکم بوجوب الخلوّ من بعد العلّامة النسفی و اختتم الاجتهاد به و عَنْوا الاجتهاد فی المذهب و أمّا الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمّة الأربعة». «۵»

ب) زمان انسداد پس از ابو حنیفه و أبو یوسف و زفر بن هذیل و محمّد بن حسن و حسن بن زیاد لؤلؤی است؛ ابن حزم و ابن قیم جوزیه از قول طایفه‌ای نقل کرده‌اند:

«لیس لأحدٍ أن یختار بعد أبی حنیفة «۶» و أبی یوسف «۷» و زفر بن الهذیل «۸» و محمّد بن الحسن و الحسن بن زیاد اللؤلؤی، «۹» و هذا قول کثیر من الحنفیة».

---

(۱). اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۷۶.

(۲). ارشاد النقاد، ص ۲۷.

(۳). موسوعهٔ فقهیّه، ج ۱، ص ۴۲.

(۴). ابو حفص، عمر بن محمّد بن احمد بن اسماعیل نسفی، متولّد «نَسَف» (شهری نزدیک سمرقند) عالم به تفسیر، تاریخ، ادبیّات

عرب و فقیه حنفی بود. او دارای حدود صد تألیف بوده است و از وی با عنوان مفتی ثقلین نیز نام برده‌اند. وی در سال ۵۳۷ در سمرقند درگذشت. (سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۵۸۰).

(۵). ارشاد النقاد، ص ۲۶.

(۶). نعمان بن ثابت [ابو حنیفه] از مردم فارس [ایران] بود. وی پیشوای مذهب حنفی است. دربارهٔ او گفته‌اند: دانشمند بزرگ، مجتهد و امام اعظم است. وی نخستین کسی است که در فقه و رأی کتاب نوشته است. (اصحاب الفتیا من الصحابهٔ و التابعین، ص ۲۱۱).

(۷). أبو یوسف، یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری کوفی، شاگرد ابو حنیفه و از پیروان او به شمار می‌آید. گفته شده است که او نخستین کسی است که به «قاضی القضاهٔ» ملقّب گردید. (الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۱۸۸).

(۸). زفر بن هذیل بن قیس عنبری، فقیه بزرگ و از اصحاب ابو حنیفه است؛ او نخست از اصحاب حدیث بود، آنگاه به جمع اهل رأی پیوست. وی می‌گفت: تا زمانی که نصّی وجود دارد، به سراغ رأی نمی‌رویم؛ و هرگاه نصّی به دست ما برسد نیز رأی و نظر خویش را رها می‌کنیم. (اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۴۵).

(۹). حسن بن زیاد لؤلؤی. ابن غزّی در دیوان الاسلام گفته است: لؤلؤی فقیه و دانشمند بزرگ و از اصحاب ابو حنیفه است. او در ارتباط با مذهب خویش کتاب‌هایی نوشته است. ذهبی نیز او را از مردان پاک، نیکوکار و از شخصیت‌های مهم اصحاب رأی می‌شمرد. (أصحاب الفتیا من الصحابهٔ و التابعین، ص ۲۱۸).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۱

ج) زمان انسداد پس از اوزاعی، سفیان ثوری، وکیع بن جراح و عبد اللّه مبارک است:

«قال الآخرون: لیس لاحد أن یختار بعد الاوزاعی «۱» و سفیان الثوری «۲» و وکیع بن الجراح «۳» و عبد اللّه المبارک «۴»».

د) انسداد پس از شافعی رخ داده است:

«و قالت طائفهٔ لیس لأحدٍ أن یختار بعد الشافعی». «۵»

با توجّه به تاریخ حیات این افراد، تاریخ انسداد باب اجتهاد را از نظر زمان می‌توان مشخص کرد ولی سخن از نحوهٔ القای مطلب است که برخی تاریخچهٔ انسداد را بر محور زمان و گروهی بر محور اشخاص بیان کرده‌اند.

۲. انگیزه و علل انسداد

اشاره

برای عقیده به انسداد باب اجتهاد علل مختلفی بر شمرده‌اند که در دو محور علل سیاسی- اجتماعی و علل شرعی بیان می‌شود.

الف) علل سیاسی- اجتماعی

اشاره

اوّل. ضعف قدرت سیاسی خلفای عبّاسی. مؤلّف کتاب «ارشاد النقاد» با اشاره به این علّت می‌گوید:

«ضعف سلطهٔ سیاسی خلفای عبّاسی از اموری است که در حیات فقه و فقها تأثیر سوء داشت، فقها در مباحث فقهی شجاعت پیدا نمی‌کردند برای تدوین مذاهب، ترتیب و تبویب مسائل آن اقدام کنند و به همان مطالبی که فقهای پیشین به آن اعتماد می‌کردند،

اکتفا می‌نمودند و خود را از بحث و استنباط بی‌نیاز می‌دانستند». «۶»

دوم. ضعف اعتماد به نفس. کمی اعتماد به نفس و وحشت از اجتهاد، از عوامل اعتقاد به انسداد باب اجتهاد بود. «۷»

سوم. حسادت و خودخواهی. شیوع بیماری‌های اخلاقی میان بعضی از علما، حسادت‌ورزی و

---

(۱). أبو محمد عبد الرحمن بن عمرو، معروف به اوزاعی؛ ابن حبّان در «الثقات» دربارهٔ او گفته است: وی از فقهای شام و قاریان و زاهدان آن دیار بود. ابن مبارک گفته است که اگر به من بگویند برای این امّت کسی را (برای راهنمایی) برگزین! من ثوری و اوزاعی را بر می‌گزینم. و از میان دو نفر، اوزاعی را انتخاب می‌کنم. شافعی گفته است: من کسی را جز اوزاعی سراغ ندارم که فقه او به حدیثش شبیه‌تر باشد (چرا که فقه او با حدیث بسیار آمیخته است) (الثقات، ج ۷، ص ۶۳؛ تهذیب التّهذیب، ج ۶، ص ۲۱۷).

(۲). دربارهٔ او گفته شد که یحیی بن معین کسی را در زمان خودش از نظر فقه و حدیث و زهد و هر فضیلت دیگر، بر سفیان ثوری مقدّم نمی‌شمرد. از ابو داود نقل شده است که: هیچ‌گاه سفیان و شعبه در مسأله‌ای اختلاف پیدا نمی‌کردند، جز آنکه سفیان پیروز می‌شد. ابن حبّان دربارهٔ او گفته است: وی از نظر فقه و ورع و درستی از بزرگان بوده است (تهذیب التّهذیب، ج ۴، ص ۱۰۲- ۱۰۱).

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۲۳۱

(۳). دربارهٔ وکیع گفته‌اند: مردی است مورد اعتماد، حافظ، عابد و یکی از بزرگان نه‌گانه به شمار می‌رود. (تحریر تقریب التّهذیب، ج ۴، ص ۶۰).

(۴). عبد اللّه بن المبارک بن واضح مروزی؛ مجاهد، تاجر، شیخ الاسلام و عالم زمان خود بوده است؛ در حدیث، فقه و تاریخ عرب کتاب‌هایی نوشته است. او نخستین کسی است که در باب جهاد کتابی تألیف کرده است. (الاعلام زرکلی، ج ۴، ص ۱۱۵؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۶۰۲).

(۵). أبو عبد اللّه محمّد بن ادریس بن عباس مطلبی، که نَسَب او با بنی هاشم و بنی امیّه در جدّ اعلایشان عبد مناف به هم می‌رسند. چرا که وی از نوادگان مطلب بن عبد مناف است. شافعی یکی از چهار امام مذاهب اربعه است. در سال ۱۵۰ متولّد و سال ۲۰۴ وفات یافته است. (الکنی و الألقاب، ج ۲، ص ۳۴۷).

(۶). ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد، ص ۲۹- ۲۵.

(۷). همان مدرک.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۲

خودخواهی از علل انسداد بود. «۱»

چهارم. تحمیل فکری بر فقها. مکلّف بودن مفتیان و قضات به صدور حکم طبق مذهبی خاص، از اموری بود که انگیزهٔ فقها را برای اجتهاد و تحقیق در مسائل درهم شکست. «۲»

پنجم. بی‌اعتمادی مردم به اجتهاد علمای عصر.

تودهٔ مردم به اجتهاد علمای معاصر اعتماد نمی‌کردند و تنها به علمای گذشته اعتماد داشتند. «۳»

ششم. ترس حاکمان از برخی اجتهادات. حکام از استمرار اجتهاد هراس داشتند؛ زیرا اجتهادات برخی از مجتهدین گاه موجب نگرانی، دردسر و اضطراب می‌شد. «۴»

هفتم. ترس از هرج و مرج در فقه. میان متفقّهان، معروف است که علت مهمّ سدّ باب اجتهاد این بود که باز بودن آن موجب تشویش، اضطراب و هرج و مرج می‌شد به حدّی که ممکن بود طلبه‌های مبتدی و کسانی که شایستگی آن را ندارند، مدّعی اجتهاد شوند تا جایی که هر کم سوادی خود را مجتهد بداند. «۵»

در کتاب موسوعهٔ فقهی نیز آمده است: از ترس این که نااهلان از روی خوف یا میل، ادّعای اجتهاد کنند، گروهی از علما به انسداد باب اجتهاد فتوا دادند. «۶»

هشتم. اشتغال علما به سیاست و شئونات آن.

تقسیم دول اسلامی به ممالک متعدّد و تفاخر پادشاهان و وزرای آنها بر حکمرانی، از مواردی بود که موجب شد فعالیت‌های مذهبی کم رنگ شود و گروهی از علما هم به تبع به سیاست و شئون آن مشغول شوند. «۷»

نهم. ذوب شدن شخصیت مجتهدان در احزاب و تشکیلات سیاسی آن زمان. تقسیم مجتهدان به احزاب و اینکه هر حزبی مکتبی و شاگردانی داشته باشد، از مواردی بود که باعث می‌شد هر حوزه‌ای نسبت به مبانی مخصوص خودش تعصب داشته باشد و سعی کند احزاب دیگر را تضعیف نماید؛ و این کار در حدّی بود که کسی به نصّ قرآن یا حدیث مراجعه نمی‌کرد مگر اینکه بخواهد به وسیلهٔ آن، مذهب خودش را تأیید کند، هر چند با تأویل و توجیه. به این وسیله شخصیّت جمعی از علما در حزب ذوب شد و روح استقلال عقلی آنها مرد و خواص مانند عوام، تابع و مقلّد شدند «۸» و این گونه باب اجتهاد مسدود شد.

دهم. نبود ضابطه‌ای مشخص برای اجتهاد.

ادعای فتوا و قضاوت از ناحیهٔ مبتدی‌ها و نبود ضابطه‌ای مشخص برای احراز اجتهاد سبب فتوا به انسداد باب اجتهاد شد. «۹»

---

(۱). خلاصهٔ التشریع الاسلامی، ص ۳۴۲ (به نقل از: الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۶۰۰).

(۲). ارشاد النقاد، ص ۲۹- ۲۵.

(۳). همان مدرک.

(۴). همان مدرک.

(۵). الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۸.

(۶). الموسوعهٔ الفقهیّه، ج ۱، ص ۴۲.

(۷). خلاصهٔ التشریع الاسلامی، ص ۳۴۱ به بعد (به نقل از: الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۹۹).

(۸). همان مدرک.

(۹). همان مدرک.

آنچه ذکر شد از عوامل انسداد باب اجتهاد شمرده شده و ممکن است منحصر به این امور نباشد هر چند این امور از علل و انگیزه‌های عمده است.

*** نقد و بررسی:

در میان عوامل ده‌گانهٔ سابق الذکر، از همه مهم‌تر مسألهٔ هرج و مرج فقهی که سرچشمهٔ هرج و مرج اجتماعی و سیاسی می‌شد، و همچنین نفوذ نااهلان در حوزهٔ اجتهاد را می‌توان برشمرد. این دو عامل- که در بحث‌های آینده نیز مطرح می‌شود- نتیجه مستقیم

تکیه بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله و رأی صحابه بود که حدّ و مرزی را برای خود نمی‌شناسد و قانونمند و دارای ضابطهٔ دقیق نیست و فقیه را به هر سو، می‌کشاند. چه خوب بود در این گونه ادلّهٔ ظنّیه تجدید نظر می‌شد تا هرج و مرج پیش نیاید.

دو عامل دیگر، یعنی ترس حاکمان از فتاوای جدید و ذوب شدن فقها در مسائل سیاسی نیز قابل اجتناب بود؛ زیرا اگر فقها استقلال علمی و اجتماعی خود را حفظ می‌کردند و از وابستگی به حکومت‌ها رها می‌شدند گرفتار مشکلاتی نمی‌شدند که آنان را از اجتهاد بازدارد. ولی افسوس که این اشتباهات، فقه اسلامی را در میان برخی از فرق اسلامی به رکود کشاند و اگر باب اجتهاد به سبب این امور مسدود نمی‌شد، به یقین فقه اسلامی در همهٔ مذاهب، از پیشرفت و شکوه خاصّی برخوردار بود.

ب) علل شرعی حکم به انسداد

اوّل: خوف از تغییر بسیاری از احکام شرعی.

برخی معتقدند اگر فتوا به انسداد داده نمی‌شد، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌یافت. نویسندهٔ اعیان الشیعهٔ می‌گوید: «لو بقی باب الاجتهاد مفتوحاً عندهم علی مصراعیه، مع القول بالقیاس و الاستحسان و المصالح المرسلهٔ لتغیّر الکثیر أو الأکثر من أحکام الشرع؛ اگر باب اجتهاد به طور کامل برای فقهای اهل سنّت باز بود، با توجّه به اعتقاد آنها دربارهٔ قیاس و استحسان و مصالح مرسله، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌کرد». «۱»

دوم: ترس از مخالفت با اجماع ائمّهٔ اربعه. در کتاب الاصول العامهٔ للفقه المقارن در این باره آمده است:

صاحب کتاب الاشباه می‌گوید: «پنجمین موردی که حکم نافذ نیست جایی است که به چیزی مخالف اجماع حکم شود و این مطلب روشنی است که حکم مخالف با نظر ائمّهٔ اربعه، مخالف اجماع است- لذا اجتهاد غیر ائمّهٔ اربعه معتبر نیست- در کتاب تحریر تصریح کرده که عدم جواز عمل به مذهب مخالف ائمّهٔ اربعه، اجماعی است؛ زیرا مذاهب این ائمّه منضبط است و پیروان زیادی دارد».

وی در ادامه می‌نویسد:

«ما در میان متأخّران افرادی را یافتیم که با این حکم موافقند، مانند محمّد عبد الفتاح غنائی، رئیس

---

(۱). اعیان الشیعهٔ، ج ۱، ص ۱۱۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۴

گروه فتوا در دانشگاه الازهر و دوستان ایشان در همان گروه».

سپس می‌افزاید:

«دلایلی را که صاحب کتاب «الاشباه» ذکر کرده عبارت است از اجماع و انضباط مذاهب اربعه و کثرت پیروانشان». «۱»

این نویسنده پس از بیان اشکالاتی بر استدلال صاحب «الاشباه»، می‌نویسد:

«ابن صلاح این اجماع را اجماع محقّقان می‌داند، نه اجماع مجتهدان و این طبیعی است؛ زیرا فرض این است که این اجماع پس از انسداد باب اجتهاد است. شیخ مراغی- که از منادیان آزادی اندیشه است- در صغری و کبرای این اجماع مناقشه کرده؛ از جهت صغری در امکان تحصیل چنین اجماعی تردید کرده که علمای محقّق پس از قرن سوم، اجماع و نقل آن را محال می‌دانند؛ زیرا علما در مناطق مختلف زمین پراکنده‌اند و محال است به آرا و نظریات همهٔ آنها دست یافت.

از نظر کبری نیز در حجیّت امثال چنین اجماعی مناقشه کرده و می‌گوید: اجماع محقّقان (کسانی که پس از فقهای نخستین روی کار آمدند) بین ادلّهٔ شرعیّه هیچ ارزشی ندارد؛ ادلّهٔ شرعیّه منحصر به کتاب خدا، سنّت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، اجماع

مجتهـدان و قیاس بر منصوص است و هیـچ کس اجماع محقّقان را از ادلّهٔ شـرعیّه محسوب نمی‌کند، پس این اجماع چگونه آشـکار شد و بین ادلّه، ارزشـمند شد و چنان قدرتی پیدا کرد که بتواند اجماع مسـلمین را فسخ کند ...؟ پس اسـتدلال به این اجماع صحیح نیست؛ زیرا دلیلی بر حجیّت امثال آن قائم نیست. افزون بر اینکه شک در حجیّت آن در عدم اعتبارش کفایت می‌کند». «۲»

نویسندهٔ الاصول العامهٔ اضافه می‌کند:

«این دو علّت- خواه تعلیـل برای اصل حکم باشـد یا اجماع- با بقیـهٔ ادلّه فاصـله دارد. از چه زمانی کثرت پیروان و انضـباط مـذاهب برای عـدم جواز اخـذ به قول غیر، حجّت شدنـد؟ چه بسا غیر اعلم باشـد و بهتر بتوانـد به حکم واقعی برسد و فتوایش موجود و قابل دسترس باشد؛ مانند این که مجتهد با مستفتی معاصر باشد و به راحتی بتوان به او دست یافت.

افزون بر این، من نمی‌توانم بفهمم چگونه اسـتعداد اجتهاد مخصوص گروهی از علما- که در عصـر معینی می‌زیسـته‌اند- بوده اسـت (در حالی که آنها در عصـر خودشان قدرت و تفکّر خارق العاده و غیر طبیعی هم نداشـتند) با اینکه طبیعت تضارب آرا موجب خلق تجربه‌هـای جدیـد در عرصه‌های اسـتنباط می‌شود و انـدیشه‌ها در یک مرحله متوقّف نمی‌گردنـد. چگونه ممکن است به کسانی که تجارب قدما را دارند و آن تجارب را نقد و بررسی کرده‌اند و تجربه‌های خویش را بر آن افزوده‌اند، گفته شود:

قدما به واقع رسیده‌اند و از شما اعلم بودند و شما باید افکارتان را منجمد کنید و آنچه را آنان می‌گویند

---

(۱). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۶۰۱.

(۲). الاجتهاد فی الشریعهٔ، ص ۳۵۷، به نقل از رسالهٔ الاسلام، سال اوّل، ج ۳.

بپذیرید هر چند به نکاتی دست یابید که مخالف نظرات آنان باشد».

سپس می‌افزاید:

«اسـتاد مراغی دربـارهٔ دعوت کننـدگان به تحجّر، و نـادرست شـمردن موقعیّت فکری آنهـا چه نیکو گفته است؛ وی می‌گویـد: هیچ تناسبی با مراکز دینی مصـر ندارد که گفته شود آنچه در آن مدارس از علوم لغت و منطق و کلام و اصول خوانده می‌شود برای فهم کلمات و خطابهای عرب و شـناخت ادلّه و شرایط آن کافی نیست! و اگر این صحیح باشد تکلیف هدر رفتن کوشش‌ها و اموالی که در راه تعلیم هزینه می‌شود، چیست؟ وی سرانجام می‌گوید: با احترامی که برای نظر قائلان به انسداد باب اجتهاد قائلم، در این عقیده با آنان مخالفم و می‌گویم در میان علمای دینی مصـر کسانی هسـتند که همـهٔ شـرایط اجتهاد را واجدند و بر آنها تقلید حرام است». «۱»

** ۳. محدودهٔ انسداد

انسـداد باب اجتهاد از نظر معتقـدان به آن به طور مطلق، اجماعی نیست، بلکه گروهی به «انسداد خاص» قائل‌اند و باب اجتهاد را در بخشی از مباحث مسدود و در برخی مفتوح می‌دانند و بعضی دیگر از علمای اهل سنّت- اخیراً- باب اجتهاد را در همهٔ مباحث فقهی مفتوح دانسـته، نظریّهٔ انسداد را مانند اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت علیهم السـلام رها ساخته‌اند که در پایان این بحث به آن خواهیم پرداخت.

منظور از «انسـداد خاص» این است که اجتهاد نسـبت به فتاوای ائمّهٔ اربعه مسدود است؛ یعنی در جایی که آنها فتوا دارند کسـی حق اظهار نظر نـدارد و چنانچه فتوایی دهـد، پـذیرفته نیست اما در مواردی که آنها مسـکوت گذارده‌انـد، اجتهاد آزاد است، در اینجا به برخی از موارد اشاره می‌کنیم:

۱. در کتاب «ارشاد النقاد» آمده است:

«شیخ تقی الدین، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن شهرزوری معروف به ابن صلاح (۶۴۳- ۵۷۷)، از کسانی بود که تقلید ائمّهٔ اربعه و سدّ باب اجتهاد بعد از آنها را واجب می‌دانست». «۲»

روشن است این کلام در موردی درست است که آنان فتوا داشته باشند، نه در آنجا که فتوا ندارند؛ بنابراین، مفهوم سخن این است: آنجا که فتوایی از آنان نقل نشده دیگران می‌توانند نظر دهند و اجتهاد کنند.

۲. صاحب کتاب «الموافقات»، ابراهیم بن موسی مالکی شاطبی (م ۷۹۰) می‌نویسد:

«إن الوقائع فی الوجود لا تنحصر فلا یصحّ دخولها تحت الادلهٔ المنحصرهٔ و لذلک احتیج إلی فتح باب الاجتهاد من القیاس و غیره فلا بدّ من حدوث وقایع لا تکون منصوصاً علی حکمها و لا یوجد للأوّلین فیها اجتهاد ... فإذاً لا بدّ من الاجتهاد فی کل زمانٍ لأنّ الوقائع المفروضهٔ لا تختصّ بزمانٍ دون زمانٍ؛ حوادث و مسائل جدید محدود نیستند، لذا نمی‌توان همه را تحت ادلّهٔ

(۱). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۶۰۴.

(۲). ارشاد النقاد، ص ۴۸- ۴۶.

محدودی وارد کرد. بنابراین، احتیاج به فتح باب اجتهاد از قبیل قیاس و غیر قیاس پیدا شده، پس در مورد وقایع و حوادثی که نص بر آنها نیست و گذشتگان از علما نسبت به آنها اجتهاد نکرده‌اند، چاره‌ای جز اجتهاد نیست. پس در هر زمانی اجتهاد لازم است؛ چون مسائل جدید در همهٔ زمان‌ها وجود دارد». «۱»

۳. در کتاب «الاصول العامهٔ للفقه المقارن» از قول صاحب «الاشباه» آمده است:

«در کتاب تحریر تصریح شده است که عدم جواز عمل به مذهب مخالف ائمّهٔ اربعه، اجماعی است؛ به جهت استحکام فتاوا و کثرت پیروان آنها». «۲»

روشن است استحکام در فتاوایی است که صادر شده، اما آنچه صادر نشده نیاز به اجتهاد دارد.

۴. در کتاب «القول المفید» پیروان مذهب «زیدیه» را به دو قسمت تقسیم می‌کند؛ قائلان به انفتاح عام و قائلان به انفتاح خاص.

وی می‌گوید: «بخلاف غیرهم من المقلّدهٔ فإنهم أوجبوا علی أنفسهم تقلید المعیّن و استراحوا إلی أنّ باب الاجتهاد قد انسدّ؛ برخی از آنها تقلید مذهب را بر خودشان واجب دانسته و گفته‌اند باب اجتهاد مسدود است». «۳»

در جای دیگری آمده است:

«أما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالأئمهٔ الأربعهٔ حتّی أوجبوا تقلید واحدٍ من هؤلاء علی الأمّهٔ؛ اجتهاد مطلق با ائمّهٔ اربعه تمام شد و تقلید از این ائمّه واجب است». «۴»

نتیجه اینکه: بسیاری از قائلان به انسداد باب اجتهاد مورد آن را تنها جایی می‌دانند که ائمّهٔ اربعه فتوا دارند و در موارد دیگر باب اجتهاد را مفتوح می‌شمرند. منطق عقل نیز همین را اقتضا می‌کند. زیرا در غیر این صورت، مسائل مزبور بی‌تکلیف می‌ماند.

فصل دوم: پی‌آمدهای منفی انسداد باب اجتهاد

اشاره

از بررسی ادلّهٔ «انفتاح باب اجتهاد» استفاده می‌شود پذیرش انسداد باب اجتهاد، مشکلاتی را به بار خواهد آورد تا آنجا که به نقصان

اسلام منتهی می گردد، از جمله مشکلات موارد ذیل است:

۱. بی‌پاسخ ماندن مسائل مستحدثه

می‌دانیم بشر از نظر پیشرفتهای علمی و اختراع و اکتشاف و برنامه‌های اجتماعی هیچ گونه توقّفی ندارد، و در هر زمان به کشف یا اختراع جدیدی دست می‌یابد و رابطهٔ انسانها روز به روز گسترش می‌یابد؛ با این گسترش، تأثیر و تأثّرهای فراوانی بر زندگی یکدیگر می گذارند. این معنا از دو زاویه قابل نگرش است؛ از زاویهٔ تأثیر بر زندگی شخصی و از زاویهٔ تأثیر بر زندگی اجتماعی و تأثیرات بین المللی،

---

(۱). الموافقات، ج ۴، ص ۱۰۴؛ ارشاد النقاد، ص ۳۵.

(۲). الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۶۰۱.

(۳). القول المفید، ص ۶۲.

(۴). ارشاد النقاد، ص ۲۷- ۲۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۷

و از این طریق مسائل فراوان جدیدی پدید می‌آید که باید حکم شرعی آن روشن شود.

افزون بر آن که در گذشته، زندگی بشر از هر ناحیه محدود بوده و مسائلی که در فتاوای گذشتگان آمده نیز به تناسب آن، محدود بوده است.

با توجّه به آن چه گفته شد، یا باید بپذیریم مسائل جدید هیچ حکمی از ناحیهٔ شرع مقدّس اسلام ندارند، که این با دو مشکل روبه‌رو خواهد بود:

الف) قرآن مجید می‌فرماید: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» «۱» یعنی همهٔ وظایف انسانها در همهٔ ازمنه در قرآن (هر چند به صورت کلی) آمده است و در خطبهٔ «حجّة الوداع» نیز می‌خوانیم:

«ما من شيءٍ يُقرّبكم من الجنة، و يباعدكم من النّار إلّا و قد أمرتكم به و ما من شيءٍ يُقرّبكم من النّار و يباعدكم من الجنّة إلّا و قد نهيتكم عنه

؛ هر چیزی که شما را به بهشت نزدیک کند و از دوزخ دور دارد، شما را به آن امر کرده‌ام و هر چیز که شما را به دوزخ نزدیک کند و از بهشت دور سازد شما را از آن نهی نمودم». «۲» در حدیثی دیگر می‌خوانیم: حکم تمام افعال بشر در اسلام آمده، حتّی «أرش الخدش». «۳» این بیانات با این سخن که مسائل مستحدثه حکمی در اسلام ندارد، سازگار نیست.

ب) اگر بپذیریم که در اسلام برای این مسائل حکمی نیست، ناچار باید قبول کنیم که قوانین و احکام مربوط به آنها باید، از ناحیهٔ خود بشر تصویب شود؛ زیرا هیچ موضوعی در زندگی انسان نمی‌تواند بدون قانون باشد. پذیرش این سخن نیز یکی از دو پیامد را به دنبال خواهد داشت:

اوّل: آنچه را بشر تصویب کند، خداوند امضا می‌کند و بر موافقت آن پاداش و بر مخالفتش کیفر خواهد داد که این همان تصویب باطل و تابعیّت خدا از خلق است.

دوم: مصوبات بشر مورد امضای خداوند نیست و عمل بر طبق آن نه موجب اجر می‌شود و نه کیفر دارد؛ معنای این سخن عدم وجوب عمل به این قوانین بشری است.

در نتیجه پی‌آمد بسیار منفی این عقیده، ناقص بودن آیین اسلام است.

** ۲. بی‌پاسخ ماندن مسائل مورد نیاز در زمان ائمّهٔ اربعه

در همان عصر ائمّهٔ اربعه نیز، بدون تردید مسائل مورد ابتلایی وجود داشته که یا آنها از آن آگاهی نیافتند و یا فرصت پاسخ به آن را پیدا نکردند، این مسائل، یا مشابه آنها امروز نیز بدون پاسخ است. به بیان دیگر، به یقین مسائل مورد نیاز مردم در عصر ائمّهٔ اربعه بسیار بیش از آن بوده که در کتابهای آنان آمده است و امروز نیز با همان مسائل روبه‌رو هستیم و اگر به «انسداد باب اجتهاد» تن دهیم این مسائل همچنان بدون پاسخ می‌ماند.

---

(۱). نحل، آیهٔ ۸۹.

(۲). کافی، ج ۲، ص ۷۴ (همین روایت با مختصر تفاوتی در کنز العمّال، ج ۴، ص ۲۴ نیز آمده است).

(۳). کافی، ج ۱، ص ۵۹ و ۲۴۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۸

۳. ناسازگاری با جهانی و جاودانی بودن اسلام

قبول اینکه اسلام خاتم ادیان است، اقتضا دارد که احکامی جهانی و جاودانی داشته باشد. این سخن با پذیرش انسداد باب اجتهاد، و اکتفا کردن به فتاوای گذشتگان به هیچ وجه همخوانی ندارد.

پذیرش این نظر به مثابهٔ خروج از چرخهٔ زندگی جهانی است. دینی که نتواند وظایف انسانها را در تمام مکانها و همهٔ ازمنه تبیین کند، و حکم فعالیتها و تلاشهای آنان را ارائه دهد، دینی است موسمی و مقطعی، برای جامعه‌ای خاص، در دورانی مخصوص، که زمان آن نیز سپری شده است و این همان تهمتی است که دشمنان به اسلام می‌زنند.

۴. تضادّ گفتار و عمل

گاه به نظر می‌رسد قائلان به انسداد باب اجتهاد مانند جبریّون در باب اعتقادات هستند؛ جبری‌ها در بحث و سخن، قائل به جبرند، اما در مرحلهٔ عمل، به اختیار تن می‌دهند؛ زیرا هرگاه شخصی به حقوقشان تجاوز کند، فریاد می‌زنند، اعتراض می‌کنند و اگر در خیابان راه بروند به محض دیدن اتومبیل به پیاده رو می‌روند، اینها در عمل با اختیاریون فرقی ندارند، ولی در گفتار با آنها مخالفند. بسیاری از قائلین به انسداد باب اجتهاد نیز به هنگام عمل، انفتاحی‌اند یعنی می‌کوشند وظیفهٔ خود را پیدا کنند و برای بسیاری از امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... از قرآن و روایات دلیل اقامه کنند، کتاب بنویسند، فتوا دهند، ولی در مقام سخن گفتن قائل به انسدادند.

** فصل سوم: معتقدان به انفتاح باب اجتهاد و ادلّهٔ آنها

اشاره

به طور قطع می‌توان گفت، از نظر پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام باب اجتهاد در همهٔ علوم اسلامی و همهٔ زمانها و برای همه کس باز است و هیچ یک از فقهای این مذهب در هیچ زمانی قائل به مسدود بودن باب اجتهاد در مسائل شرعی نبوده‌اند.

نکتهٔ جالب در فقهِ پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام این است که آنها عموماً تقلید از میت را به صورت ابتدایی حرام می‌دانند و بر تقلید از مجتهد زنده تأکید می‌ورزند. مفهوم این سخن، آن است که: در هر عصر و زمان باید مجتهدانی وجود داشته باشند که

مردم از آنها پیروی کنند و این مسأله در میان آنها اجماعی و از تعلیمات ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام است.

ادلّهٔ انفتاح در مسائل عقیـدتی و اصول دین، بسـیار روشن و واضـح است و اما در مسائل فروع که مورد گفتگوی ماست ذیلًا به ادلهٔ آن اشاره می کنیم.

۱. آیات

الف) عمومیّت خطابات قرآنی

خطاب‌هایی که در قرآن مجید در زمینهٔ احکام آمده و همچنین در سنّت نبوی و ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۳۹

خطابـات عـامی است که شامـل هر زمـان و هر مکـان و همـهٔ افراد می‌شود؛ حتّی خطابـات مشـافهه نیز جنبـهٔ عمومیّت دارد، تعبیراتی همچون «یـا أیّها الّـذین آمنوا»، «یا أیّها النّاس» و «یا بنی آدم»، در همه جا مخصوصاً در آنجا که حکمی از احکام فرعیه در آن اسـت همه را به دقّت، تدبّر و بهره گیری از آیات و روایات دعوت می کند.

هر گاه بپذیریم همه مخاطب هسـتند، باید قبول کنیم که باب اجتهاد در آن آیات و روایات (با فراهم کردن مقدّمات اجتهاد) به روی همه گشوده است.

معتقدان به انسداد باب اجتهاد، در واقع مخاطب را گروه خاصی می‌دانند، در حالی که هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد.

ب) لزوم مراجعه به دانشمندان و علمای امّت

آیـاتی ماننـد: «فَسْـئَلُوا أَهْـلَ الـذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» *؛ اگر نمی‌دانیـد از آگاهان بپرسـید». «۱» نیز آیـهٔ شـریفهٔ «نفر»: «وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»؛ نباید مؤمنان همگی به سوی میـدان جهاد حرکت کننـد، چرا از هر گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند (و طایفه‌ای بمانند) تا تفقّه در دین نمایند و به هنگام بازگشت به قوم خود، آنها را بیم دهند (و احکامی را که فرا گرفته‌اند به آنان بیاموزند)». «۲»

به یقین «أَهْـلَ الـذِّکْرِ» *، همـهٔ دانشـمندان امّت را شامـل می‌شـود و این اصـطلاح ویژهٔ گروه خاصـی نیست، گرچه مـورد نزول آیه، دانشمندان اهل کتاب و علامات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در کتب پیشین است ولی می‌دانیم، مورد نزول آیات، کلیت قوانین مسـتفاد از آن را نفی نمی‌کنـد. به همین جهت دانشـمندان علم اصول و فقهای ما به این آیه، هم برای حجیّت خبر واحـد و هم جواز تقلید اسـتدلال کرده‌اند. هم چنین منظور از «تفقّه» در دین که در آیهٔ نفر آمده، فراگیری همهٔ معارف و احکام اسلام اعمّ از اصول و فروع است و تفقّه تنها به معنای یادگرفتن مسائل ساده نیست، بلکه شامل فراگیری علوم اسلامی بر حسب اجتهاد نیز می‌شود.

بنابراین، آیات فوق دلیل روشنی است بر اینکه:

همواره گروهی از مسـلمانان به عنوان یـک واجب کفـایی (و گاه عینی) بایـد به اسـتنباط احکام اسـلامی و اجتهاد از کتاب و سـنّت بپردازند. و بعد از فراگیری این علم، نتیجهٔ معلومات خود را به دیگران منتقل سازند.

*** ۲. سیرهٔ ائمّه علیهم السلام و دانشمندان

اشاره

تاریخ فقه پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام گویای آن است که در هر عصر و زمان، از قرن اوّل، تا زمان حاضر، مجتهدان صاحب فتوایی بوده‌اند که احکام اسلامی را از کتاب و سنّت و اجماع و دلیل عقل استنباط کرده و در اختیار توده‌های مردم قرار

(۱). نحل، آیهٔ ۴۳.

(۲). توبه، آیهٔ ۱۲۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۰

می‌دادند.

پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام تقلید از عالم میّت را روا نمی‌دانند، بلکه مردم را به علمای حیّ ارجاع می‌دهند، همان کسانی که با بهره‌گیری از تجربیّات و علوم علمای گذشته و افزودن تجارب و دریافتهای خود را بر آن، به تکامل و پیشرفت علم فقه کمک می‌کنند.

اصل حرمت تقلید از میّت، که مورد اجماع و اتّفاق پیروان این مکتب است، به خوبی ثابت می‌کند که باب اجتهاد نزد آنها در هر زمان مفتوح بوده و فقهای هر عصر وظیفه دارند با استفاده از علوم پیشینیان، افکار خود را بر آن بیفزایند و آنچه نزدیکتر به احکام الهی و مفاهیم آیات و روایات است، استخراج و استنباط کنند.

*** بسیار مناسب است از قرن اوّل آغاز و به گروهی از مجتهدان و فقهای شیعه در هر عصر که صاحب نظر در فتوا بوده‌اند اشاره کنیم، تا معلوم شود سیرهٔ قطعیّه انفتاح باب اجتهاد در همهٔ قرون اسلامی نزد پیروان این مکتب وجود داشته است. (البتّه در قرن اوّل سخن از همهٔ فقها اعم از فقهای اهل سنّت و فقهای اهل بیت علیهم السلام است).

*** انفتاح در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه:

اشاره

معتقدان به انفتاح و انسداد، هر دو اتّفاق نظر دارند که در دورهٔ رسول خدا صلی الله علیه و آله تا مدتی بعد از رحلت آن حضرت، باب اجتهاد مفتوح بود و علمای امّت به آسانی می‌توانستند اجتهاد کرده و نظر خود را اعلام دارند. این مسأله به قدری توسعه داشت که گاه دچار افراط شده و اجتهاد در مقابل نصّ را جایز شمردند که از نظر ما مردود است؛ زیرا با وجود نصّ قرآن یا سنّت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله جایی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند؛ زیرا آن وحی است و مخالفت با وحی جایز نیست. مرحوم شرف الدّین به موارد متعددی از آن در کتاب المراجعات اشاره کرده است. «۱»

نویسندهٔ کتاب «اعلام المُوَقّعین» صحابه را نخستین کسانی می‌داند که اجتهاد کردند، وی می‌گوید:

«صحابه نخستین کسانی بودند که قیاس و اجتهاد کردند. آنها وقایع را کنار هم گذاشتند و حوادث امثال را به هم تشبیه کردند و حکم بعضی حوادث را در بعضی دیگر جاری، و باب اجتهاد را برای علما باز نمودند و راه را برای آنها هموار ساختند و آن را هم تبیین کردند. آیا انسان عاقل شک می‌کند در اینکه وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که خشمگین است بین دو نفر قضاوت نکند»، منظورش این است که غضب، قلب و ذهن انسان را مشوّش می‌کند و نمی‌گذارد انسان خوب بفهمد و مانع از اظهار نظر کامل او می‌شود و راه علم و قصد را بر او می‌بندد. کسی که نهی را فقط محدود به حالت غضب کند و ناراحتی و ترس شدید، گرسنگی، درد

(۱). المراجعات، نامه‌های ۸۴ تا ۹۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۱

شدید و مشغول بودن قلب را جزء حالات نهی شده نداند، فقه و فهم او اندک است». «۱»

وی در ادامه، کیفیت اجتهاد را بیان و به یک نمونه اجتهاد در ذیل کلام پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می کند.

بیان این نکته ضروری است که قیاس هرگاه قطعی باشد (مانند مثال بالا که مربوط به صفات قاضی است) همه آن را معتبر می‌دانند و ما آن را الغای خصوصیّت می‌نامیم و اگر ظنی باشد، دلیل بر اعتبار آن نیست.

آمدی در بحث تخطئه و تصویب به اموری استدلال کرده که همهٔ آنها دلیل بر انفتاح باب اجتهاد در عصر صحابه است.

۱. سنّت؛ در این دلیل، پس از اشاره به حدیث «أصحابی کالنّجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم» تصریح به حجیّت فتوای صحابه می کند.

۲. اجماع؛ صحابه اتّفاق دارند بر جواز اختلاف بعضی از آنها با برخی دیگر، بدون اینکه انکاری بین آنها باشد. «۲»

۳. دلیل عقلی؛ وی سپس به دلیل عقل می‌پردازد که با صراحت «انفتاح باب اجتهاد» را بیان می کند.

این گونه تعبیرات که حکایت از مفتوح بودن باب اجتهاد در عصر صحابه می کند، در سخنان علمای اهل سنّت فراوان است.

قرن اوّل:

۱. علیّ بن رافع: غلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و از خواص امیر مؤمنان علیه السلام؛ وی کتابی در مسائل مختلف وضو و نماز و سایر ابواب فقه نگاشته است.

آیة اللّه سیّد حسن صدر می‌نویسد:

علی بن ابی رافع از فقهای اهل بیت علیهم السلام و اصحاب خاصّ امیر مؤمنان علی علیه السلام و کاتب او بود، و در تمام نبردهای آن حضرت با او همراهی داشت.

«نجاشی» «۳» او را در طبقهٔ اوّل مصنفان فقهای امامیّه شمرده و می گوید: او از خوبان این جمعیّت و کاتب امیر مؤمنان علیه السلام و از اصحاب او بود. علوم بسیاری را از آن حضرت فرا گرفت و کتابی در فقه در بحث وضو، نماز و سایر ابواب جمع‌آوری نمود، این کتاب را از امیر مؤمنان علیه السلام فرا گرفته بود و در همان زمان آن را جمع و مبوّب ساخت، پیروان این مکتب، این کتاب را بسیار عزیز می‌شمرند. «۴»

۲. سعید بن مسیّب بن حزن بن أبی وهب: «۵» مرحوم صدر، سعید بن مسیب را این گونه معرفی می کند:

«سعید بن المسیب بن حزن ابی وهب، یکی از فقهای ششگانهٔ مدینه است». «۶»

(۱). اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۰۳.

(۲). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۹۹.

(۳). أبو العباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، معروف به نجاشی (متوفّای ۴۵۰)؛ عالمان امامیّه بر وثاقت و تبحّر وی در علم رجال و بزرگی منزلتش اجماع دارند. علّامهٔ نوری دربارهٔ او می گوید: عالم، زبردست در نقد و بررسی (شرح حال)، تیزبین، دانشمند آگاه و برترین کسی است که در علم رجال قلم به دست گرفته و یا سخنی گفته است. (مقدّمهٔ بحار الأنوار، ج ۰، ص ۲۰۱- ۲۰۰).

(۴). تأسیس الشیعة، ص ۲۸۰.

(۵). ابن شهاب می گوید: عبد اللّه بن ثعلبهٔ بن أبو بصیر به من گفت: اگر به دنبال فقه می‌باشی، به سراغ این مرد (سعید بن مسیّب) برو. عمرو بن میمون از پدرش نقل می کند که من به مدینه رفتم. در آنجا سراغ عالم‌ترین شخص مدینه را گرفتم، مرا به سوی سعید بن مسیّب راهنمایی کردند. (تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۷۵– ۷۴).

(۶). تأسیس الشیعهٔ، ص ۲۹۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۲

۳. قاسم بن محمّـد بن ابی بکر: «۱» «ذکره ابن خلکان فی تاریخه فقال: أنه من سادات التابعین و فقهاء الشیعهٔ بالمدینهٔ و کان أفضـل أهل زمانه و کان یقول مالک بن انس: إنّه من فقهاء هذه الأمّهٔ، مات سنهٔ ۱۰۱ هجری قمری؛ ابن خلکان در تاریخش می گوید: قاسم از سادات تابعین و از فقهای شیعه در مدینه و افضل اهل زمان خود بود. مالک بن انس همواره می گفت: او از فقهای این امّت است و در سال ۱۰۱ وفات نمود». «۲»

قرن دوم:

۱. ابراهیـم بن محمّـد بن ابی یحیی المـدنی الأسـلمی (م ۱۸۴): «۳» مرحوم «صـدر» در کتـاب «تأسـیس الشـیعهٔ» او را جز فقها معرفی می کند و می‌نویسد: او کتاب مبوّبی در حلال و حرام دارد. «۴»

۲. عبید الله بن علی بن أبی شعبه: «۵» دربارهٔ وی آمده است: «و لعبید اللّه بن علی بن أبی شعبهٔ کتاب فی الفقه کبیر، عَرَضَ علی أبی عبد اللّه الصادق علیه السلام فصحّحه و استحسنه و قال عند قراءته: لیس لهؤلاء فی الفقه مثله؛ عبید الله بن علی بن ابی شعبه، کتاب بزرگی در فقه دارد که آن را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرد، امام علیه السلام آن را تصحیح و تحسین فرمود و هنگامی که آن را می‌خواند، گفت: در فقه کتابی مانند این، در میان علمای آنان وجود ندارد». «۶»

۳. صفوان بن یحیی بجلیّ (م ۲۱۰): مرحوم صدر او را جز فقها معرفی می کند و می‌نویسد: ایشان سی کتاب دارد که به ترتیب کتب فقهی نوشته شده است.

«نجاشـی» دربـارهٔ او می‌نویسـد: «او کاملًا مورد اعتماد است، پـدرش از امام صادق علیه السـلام روایت نقل می کنـد و خودش از امام رضـا علیه السـلام، او در پیشـگاه امـام رضـا علیه السـلام مقـام شـریفی داشت ... او دارای منزلتی از زهـد و عبادت بود، سـی کتاب تصنیف نمود ». «... ۷»

قرن سوم:

۱. حسن بن محبوب (م ۲۲۴): کتاب فقهی او به نام «مشیخه» است، این کتاب بر اساس معانی فقه تبویب

---

(۱). قـاسم از فقیهان این امّت بوده است و ابن سـیرین به حـج گزاران می گفت: به قربانی قاسم بنگریـد و (قربانی و دیگر اعمال حج را) مانند او انجام دهید. عِجْلی نیز دربارهٔ او گفته است: وی مدنی، از تابعین، مورد اعتماد، منزّه و پاک و مردی صالح بود. ابن حبّان در «ثقات التابعین» او را از بزرگان تابعین و برترین شـخص عصر خویش از نظر علم و ادب و فقه دانسته است. (تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۲۰۰؛ رجال ابن داوود، ص ۱۵۳؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۲۳).

(۲). تأسیس الشیعهٔ، ص ۲۹۸.

(۳). أبو إسحاق، ابراهیم بن محمّد بن أبو یحیی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت کرده است. از دوستان نزدیک امام بود. بزرگان علمای اهل سنّت از او دانش فرا گرفته و از وی حدیث شنیده‌اند. آنان که خود را از تعصّب دور نگه داشته‌اند (مانند شافعی و ابن اصبهانی و برخی دیگر). ابراهیم بن محمّد را توثیق کرده و از دروغ و حدیث‌سازی و نقل احادیث نادرست مبرّا می‌دانند. (رجال نجاشی، ج ۱، ص ۸۵).

(۴). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۰.

(۵). عبید الله بن علی بن ابی شعبه. نجاشی می‌گوید: خاندان ابو شعبه در کوفه جزء اصحاب ما (امامیّه) به شمار می‌آیند. جدّشان ابو شعبه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام روایت کرده است. این خاندان همگی افراد موثقی هستند و عبید الله بزرگ و شخصیّت ممتاز آنهاست. کتابی به وی منسوب است و همین کتاب را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرد و حضرت آن را صحیح شمرد و هنگام خواندن این کتاب فرمود: «آیا برای آنان (دیگر مذاهب) چنین کتابی سراغ دارید؟» (رجال نجاشی، ج ۲، ص ۳۷).

(۶). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۱.

(۷). رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۴۰- ۴۳۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۳

شده است. وی از اصحاب امام رضا علیه السلام بود و از شصت نفر از اصحاب امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده است. «۱»

۲. محمّد بن معافی بن جعفر (م ۲۶۵): کتاب فقهی او «شرایع الایمان» است، دربارهٔ او می‌نویسند: او از اصحاب امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام بود. «۲»

۳. ابراهیم بن محمّد ثقفی (م ۲۸۳): کتاب فقهی او، «الفقه و الاحکام» است. «۳»

قرن چهارم:

۱. علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (م ۳۲۹): «۴» شهید اوّل در کتاب ذکری در مورد علی بن بابویه آورده است:

«پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام هنگامی که دسترسی به نص روایت نداشتند، دستور العمل خود را از رسالهٔ علی بن بابویه می‌گرفتند، چون به او اعتماد و اطمینان داشتند».

در کتاب رجال نجاشی شرح حال مفصلی از او آمده، گفته است: «شیخ القمیّین فی عصره و متقدّمهم و فقیههم و ثقتهم؛ او در عصر خود بزرگ اهل قم، پیشگام و فقیه و مورد اطمینان آنها بود». «۵» کتاب الشرایع وی معروف به «الفقه الرضوی» است.

۲. حسن بن علی بن أبی عقیل عمانی: «۶» کتاب تأسیس الشیعهٔ، ابن ابی عقیل را این گونه معرفی می‌کند:

«شیخ الشیعهٔ و وجهها و فقیهها ... المؤسّس فی الفقه ... له کتب کثیرهٔ فی کلّ الفنون الإسلامیهٔ اشتهر بالفقه و التفریع و صنّف فیه کتاب «المتمسّک بحبل آل الرسول ...» کان معاصراً للکلینی و لعلی بن بابویه؛ ابن ابی عقیل بزرگ شیعه، چهرهٔ درخشان و فقیه شیعه بود ... او در فقه مؤسّس بود. در تمام فنون اسلامی کتابهای فراوانی دارد اما شهرت او از ناحیهٔ فقه و فروعات آن است، در فقه کتاب «المتمسّک بحبل آل الرسول» را نوشته است و با «کلینی» و «علی بن بابویه» معاصر بوده است». «۷»

۳. محمّد بن احمد بن جنید أبو علی کاتب الاسکافی (م ۳۸۱): در کتاب تأسیس الشیعهٔ، فصل دهم، علم الفقه، ص ۳۰۲ می‌نویسد:

«ابن الجنید شیخنا الأقدم و فقیهنا الأعظم محمّد بن أحمد بن جنید أبو علی کاتب الاسکافی، کتب فی فروع الفقهیهٔ فعقد لها الأبواب و قسّم فیها المسائل و جمع بین النظائر و استوفی ذلک غایهٔ الاستیفاء؛ از بزرگان قدما و فقیه ما محمّد بن احمد بن جنید أبو علی کاتب اسکافی در فروع فقهی کتاب نوشته و ابوابی را برای

(۱). تأسيس الشيعة، ص ۳۰۱.

(۲). همان مدرك، ص ۳۰۰.

(۳). همان مدرك.

(۴). ابن نديم گفته است: ابن بابويه از فقيهان شيعه و مورد اعتماد آنان است. امام حسن عسكرى عليه السلام در توقيع شريف خود دربارهٔ او فرمود: «مرد بزرگ، مورد اعتماد و فقيه من». (مقدمهٔ بحار الأنوار، ج ۰، ص ۷۶).

(۵). رجال نجاشى، ج ۲، ص ۸۹.

(۶). حسن بن على بن ابى عقيل، فقيه متكلّم و مورد اعتماد است او در فقه و علم كلام داراى كتاب‌هايى است كه از جملهٔ آن، كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» است كه در ميان اماميّه مشهور است. (رجال نجاشى، ج ۱، ص ۱۵۴- ۱۵۳).

(۷). تأسيس الشيعة، ص ۳۰۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۴

آن قرار داده و مسائل را در آن تقسيم‌بندى كرده و بين نظائر جمع كرده است و حق مطالب را به طور كامل ادا كرده است». «۱»

۴. محمّد بن على بابويه (شيخ صدوق) (م ۳۸۱) «۲»: گرچه او را در طبقهٔ محدّثين مى‌دانند، اما كتابهايى فقهى نيز براى او ذكر كرده‌اند. كه در كتاب الذريعهٔ به برخى از آنها اشاره شده است. به عنوان نمونه كتاب‌هاى: جوابات المسائل القزوينيات؛ جوابات المسائل النيشابوريهٔ؛ مسائل نكاح، وصايا، وضو و وقف. «۳»

قرن پنجم:

۱. محمّد بن محمّد بن نعمان، معروف به شيخ مفيد (م ۴۱۳) «۴»: عماد حنبلى از دانشمندان اهل سنّت از تاريخ ابن أبى طى حلبى نقل كرده است: «او بزرگى از بزرگان اماميّه و رئيس بخش فقه و كلام و مناظره است». «۵»

«يافعى» يكى ديگر از دانشمندان اهل سنّت، در وقايع سال ۴۱۳ هجرى نوشته است: «در آن سال عالم بزرگى شيعه وفات نمود. او صاحب تأليفات فراوان، بزرگ اماميّه، معروف به مفيد و ابن معلم بود و در علم كلام، فقه و جدل تبحّر داشت». «۶»

برخى از كتاب‌هاى او در فقه: مقنعه، فرائض الشيعهٔ، احكام النساء، مسألهٔ فى تحريم ذبائح أهل الكتاب، جوابات المسائل الصاغانيات است.

۲. سيّد مرتضى علم الهدى «۷» (م ۴۳۶): مرحوم صدر در فصل دهم علم الفقه ايشان را از فقهاى اماميّه معرفى مى كند.

مرحوم مدرس صاحب ريحانهٔ الادب مى گويد:

ايشان داراى تأليفات متعددى بوده و ۷۲ جلد از آنها را نام مى‌برد كه تعدادى از آن راجع به فقه است. از جمله: الانتصار، جمل العلم و العمل، الذريعهٔ فى أصول الشريعهٔ، المحكم و المتشابه، و المختصر. «۸»

(۱). همچنين دربارهٔ او نوشته‌اند: «وى داراى كتاب‌هاى فراوانى است كه از جملهٔ آنها كتاب «تهذيب الشيعهٔ لاحكام الشريعه» نام دارد كه بيست جلد است. اين كتاب مشتمل بر تعدادى از كتب فقهى است مرحوم علّامهٔ طباطبايى (بحر العلوم) اين گونه وى را ستوده است: محمّد بن احمد بن جنيد اسكافى از شخصيت‌هاى برجسته و از بزرگان طايفهٔ اماميّه است و از دانشوران قدماى اين طايفه به شمار مى‌آيد و در علم فقه و ادبيات و تأليف كتاب سرآمد آنهاست». (تنقيح المقال، ج ۲، ص ۶۷، باب محمّد، شمارهٔ

۱۰۳۰۵).

(۲). جایگاه او در دانش، فهم، بینش، فقاهت، بزرگی، وثاقت، فراوانی تألیفات و خوب نوشتن، برتر و بالاتر از آن است که قلم‌ها و بیان‌ها آن را تبیین کند. نجاشی در فهرست خود دربارهٔ او می‌نویسد: محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ساکن ری، بزرگ و فقیه ما (امامیّه) است. (وسائل الشیعهٔ، ج ۲۰، ص ۲۱).

(۳). الذریعهٔ، ج ۵، ص ۲۳۰ تا ۲۴۰ و ج ۲۰، ص ۳۶۲ و ۳۷۲.

(۴). نجاشی دربارهٔ شیخ مفید می‌گوید: شیخ و استاد ما (شیخ مفید) مشهورتر از آن است که او را در فقه، کلام، حدیث، موثق بودن و در علم و دانش توصیف کرد. علّامهٔ حلّی گفته: فضل او مشهورتر از آن است که وی را در فقه و کلام و روایت توصیف کرد. وی موثق‌ترین و عالم‌ترین فرد زمان خویش بود (مقدّمهٔ بحار الأنوار، ج ۰، ص ۱۰۶– ۱۰۵).

(۵). مقدّمهٔ اختصاص شیخ مفید، ص ۴. به نقل از: شذرات الذهب، ج ۳، ص ۱۹۹.

(۶). مقدمهٔ اختصاص شیخ مفید، به نقل از: مرآهٔ الجنان فی تاریخ المشاهیر الأعیان (تاریخ یافعی)، ج ۳، ص ۲۸؛ حوادث سال ۴۱۳ ق؛ اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۲۴۵.

(۷). ریحانهٔ الادب، ج ۴، ص ۱۹۰– ۱۸۲.

(۸). سیّد مرتضی معروف به علم الهدی از افتخارات امامیّه و قهرمان عرصهٔ دانش و دین و پیشوایی از پیشوایان فقه و حدیث و کلام و ادبیات است. نجاشی در رجال خویش گفته است: سیّد مرتضی به اندازه‌ای از علوم و دانش را فرا گرفت که هیچ یک از افراد زمانه‌اش به آن پایه نمی‌رسید. احادیث فراوانی را فرا گرفت. او متکلّم، شاعر، ادیب، دارای منزلتی بزرگ در علم و دین و دنیا بود. (مقدّمهٔ بحار الأنوار، (ج ۰)، ص ۱۵۶).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۵

۳. شیخ الطائفه أبو جعفر محمّد بن حسن بن علی طوسی (م ۴۶۰) «۱»:

در تأسیس الشیعهٔ ایشان را این گونه معرفی می‌کند:

«شیخ طوسی، شیخ الطائفه علی الاطلاق است.

امام فقه و حدیث و تفسیر و کلام است. کتابهایی در اسلام تصنیف کرده که پیش از او کسی مثل آنها را تصنیف نکرده، از جمله کتاب «مبسوط» که حاوی فروع مستنبطه از اصول فقهیه است، کتابی است عظیم و مفصل در فقه. کتاب دیگر ایشان کتاب «خلاف» است، که یک کتاب فقهی است و به ترتیب کتب فقه مرتب شده و مسائل مورد اختلاف فقهای اسلام در آن (با ذکر ادلّه) مطرح شده است ... کتاب دیگر او نهایهٔ است که در همهٔ ابواب فقه به ترتیب کتابهای فقهی نگاشته است. و همهٔ این ابواب دربارهٔ فروعی است که از احادیث اهل بیت علیهم السلام استنباط شده، کتاب فشردهٔ دیگری در فقه دارد به نام الجمل». «۲»

۴. قاضی عبد العزیز حلبی معروف به ابن برّاج (م ۴۸۱) «۳»: در کتاب تأسیس الشیعهٔ او را دارای کتابهای مشهور و فراوانی در فروع فقه معرفی می‌کند از جمله: الجواهر، المعالم، المنهاج، الکامل، روضهٔ النفس فی أحکام العبادات، المغرب، المهذب، حسن التعریف و شرح جمل العلم سیّد مرتضی. «۴»

قرن ششم:

در این قرن فقهای مشهور و به نامی را می‌توان برشمرد، مانند: «عماد الدین محمّد بن علی بن محمّد طوسی» (معروف به ابن حمزهٔ) صاحب کتاب مشهور وسیلهٔ که از کتب معتبر فقهی امامیّه است، و قطب الدین سعید بن هبهٔ اللّه بن حسن راوندی، معروف به قطب

راوندی (م ۵۷۳) صاحب رساله‌های مسألة فی الخمس و مسألة صلاة الآیات و همچنین سیّد أبو المکارم ابن زهره صاحب کتاب معروف «الغنیة» که علّامهٔ مجلسی دربارهٔ او می گوید: «او از فقهای بزرگوار و جلیل القدر است». و محمّد بن ادریس حلّی (م ۵۹۸) معروف به ابن ادریس، صاحب کتاب نفیس «السرائر» که از کتب مفیدی است که در همهٔ ابواب فقه تألیف یافته است. «۵»

قرن هفتم:

در این قرن نیز فقهای بزرگی می‌زیستند که

---

(۱). شیخ طوسی، مردی مورد اعتماد کامل است و فضل و جلالتش مشهورتر از آن است که نیاز به بیان باشد. (مقدمهٔ بحار الأنوار، ج ۰، ص ۹۳- ۹۲).

(۲). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۴.

(۳). وی شخصیتی بزرگ و از فقهای بنام امامیّه است. ابن شهرآشوب گفته است: وی کتاب‌هایی در اصول و فروع نوشته است. او فقیه شیعه و به «قاضی» ملقّب است. علّامهٔ طباطبایی (بحر العلوم) وی را از شاگردان حسن بن حسین بن بابویه دانسته است. (تنقیح المقال، باب عبد العزیز، شمارهٔ ۶۶۴۵، ج ۲، ص ۱۵۶).

(۴). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۴.

(۵). ر. ک: تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۵- ۳۰۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۶

صاحب نظر و فتوا بودند؛ از جمله:

۱. الشیخ یحیی بن سعید بن احمد بن یحیی بن الحسن بن سعید الهزلی (م ۶۸۹): دربارهٔ وی آمده است:

«له تصانیف جامعة للفوائد، منها: کتاب الجامع للشرائع فی الفقه و کتاب المدخل فی أصول الفقه؛ او تصنیفات متعدّدی دارد که جامع فوائد است، مانند کتاب جامع الشرایع فی الفقه و کتاب المدخل فی أصول الفقه است». «۱»

۲. نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هزلی حلّی (م ۶۷۶ معروف به محقّق اوّل) «۲»:

در تأسیس الشیعهٔ دربارهٔ او می‌نویسد:

«او دارای کتابهایی است، از جمله کتاب شرایع الاسلام- که از معروفترین و معتبرترین متون فقهی است و شروح بسیاری بر آن نگاشته شده- و کتاب النافع و کتاب شرح نافع به نام معتبر». «۳»

قرن هشتم:

در این قرن نیز علمای بزرگ صاحب فتوایی بودند از جمله:

۱. حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر، معروف به علّامهٔ حلّی (م ۷۲۶): دربارهٔ وی نوشته‌اند:

«تألیفات او در تمام علوم بیش از ۵۰۰ عنوان کتاب است. از جملهٔ آنها کتاب «قواعد» در فروع فقهیه، «تذکرهٔ» کتاب «ارشاد» کتاب «تبصرهٔ» در فروع مستنبط از فقه و ». «... ۴»

۲. فخر المحقّقین محمّد فرزند علّامهٔ حلّی (م ۷۷۱):

کتاب معروف او در فقه «ایضاح الفوائد فی حل مشکلات القواعد» است. «۵»

۳. محمّد بن مکّی، معروف به شهید اوّل (م ۷۸۶): برخی از کتابهای فقهی و فتوایی ایشان عبارتند از:

«اللمعهٔ الدمشقیهٔ؛ الذکری فی فقه الامامیهٔ؛ الدروس الشرعیهٔ فی فقه الامامیهٔ؛ خلاصهٔ الاعتبار فی الحج و الاعتمار؛ البیان فی الفقه و الالفیهٔ فی فقه الصلاهٔ». «۶»

---

(۱). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۷.

(۲). در کتاب قاموس الرجال آمده است: محقّق حلّی نخستین کسی است که کتاب فقهی خود (شرایع) را بر اساس شیوه‌های متأخّرین تنظیم و تألیف کرده است. وی در کتاب شرایع خود، هستهٔ اصلی مطالب نهایه، مبسوط و خلاف شیخ را گردآوری کرده است. (تلفیقی میان مطالب این سه کتاب به طور فشرده پدید آورد) در حالی که پیش از آن، برخی از فقها- مانند ابن ادریس حلّی در سرائر- به شیوهٔ نهایهٔ شیخ و برخی دیگر- مانند قاضی ابن برّاج در مهذّب- مانند مبسوط و خلاف شیخ کتاب نوشته‌اند. (قاموس الرجال، ج ۲، ص ۶۱۶).

(۳). تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۰۶- ۳۰۵.

(۴). همان مدرک، ص ۳۰۷- ۳۰۶.

در تنقیح المقال دربارهٔ علّامهٔ حلّی آمده است: همهٔ دانشمندان اسلامی بر دانش فراوان وی در همهٔ فنون اتّفاق نظر دارند. او فقیه، متکلّم، حکیم، منطقی، صاحب نظر در هندسه و ریاضیات بود. (تنقیح المقال، باب حسن، شمارهٔ ۲۷۹۴).

(۵). فخر المحقّقین عالمی محقّق و مجتهدی فقیه بود. وی از بزرگان امامیّه به شمار می‌آید و شاگردش شهید اوّل این گونه از او تجلیل می‌کند: بزرگ، پیشوا، سلطان عالمان، دارای بالاترین درجه در میان عالمان و فاضلان و برجستگان و مایهٔ افتخار آیین و دین. (مقدّمهٔ بحار الأنوار، ج ۰، ص ۲۵۵ به نقل از روضات الجنات، ج ۸، ص ۳۸۷ و اجازات، ص ۱۴).

(۶). در امل الآمل دربارهٔ وی آمده است: وی عالم، فقیه، محدّث، اهل دقّت، مورد اعتماد، جامع فنون عقلی و نقلی، زاهد، عابد، پرهیزکار، شاعر، ادیب و یگانهٔ روزگارش بود. (اعیان الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۵۹).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۷

قرن نهم:

در این قرن مجتهدان بزرگی می‌زیستند مانند:

۱. مقداد بن عبد اللّه بن محمّد بن حسین بن محمّد سیوری حلّی اسدی، معروف به «فاضل مقداد» (م ۸۲۶) «۱»: برخی کتاب‌های ایشان عبارت است از:

کنز العرفان؛ آداب الحج؛ تنقیح الرائع من مختصر النافع.

۲. احمد بن فهد حلّی اسدی، معروف به ابن فهد، (م ۸۴۱): از جمله کتاب‌های فقهی ایشان، التحریر فی الفقه؛ المهذب البارع (شرح مختصر النافع)، الدر النضید فی فقه الصلاهٔ است. «۲»

قرن دهم:

در این قرن نیز صاحبان فتوا بسیار بوده‌اند، از جمله:

۱. علی بن الحسین بن عبد العالی کرکی معروف به «محقّق ثانی» یا معروف به «محقّق کرکی» (م ۹۴۰): برخی کتاب‌های فقهی ایشان عبارتند از: جامع المقاصد فی شرح القواعد، الجعفریة فی الصلاة، حاشیه بر شرایع الاسلام، حاشیهٔ مختصر النافع، حاشیهٔ دروس، حاشیهٔ ذکری، جوابات المسائل الفقهیة، حاشیهٔ مختلف علّامهٔ حلّی.

۲. زین الدین بن علی بن احمد عاملی، معروف به «شهید ثانی» (م ۹۶۶): در برخی از کتب ۲۸ کتاب فقهی از ایشان نقل شده است که برخی از آنها به شرح ذیل است: الروضة البهیّة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ مسالك الافهام؛ حاشیهٔ مختصر النافع؛ حاشیهٔ ارشاد الاذهان. «۳»

۳. حسن بن شهید ثانی (صاحب معالم) (م ۱۰۱۱): ایشان کتاب معالم را به عنوان مقدّمه‌ای بر فقه استدلالی نگاشته است. یکی از کتاب‌های فقهی ایشان جوابات المسائل المدنیات می‌باشد.

۴. حسین بن عبد الصمد حارثی والد شیخ بهائی (م ۹۸۴): «۴» برخی کتب فقهی ایشان عبارتند از:

المسائل التسع الفقهیّة، المسائل الصلاتیّة، رسالهٔ اتساعیّة. «۵»

۵- احمد بن محمّد اردبیلی معروف به «محقق اردبیلی» (م ۹۹۳): کتابهای معروف فقهی ایشان عبارتند از:

مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان از علّامهٔ حلّی و زبدة البیان فی احکام القرآن. «۶»

---

(۱). فاضل مقداد عالمی بزرگوار، دانشمندی برجسته، محقّقی دقیق و متکلّم و فقیه بود. وی دارای نوشته‌هایی است که از جملهٔ آنها کتاب کنز العرفان فی فقه القرآن است. (تنقیح المقال، باب میم، شمارهٔ ۱۲۰۹۷، ج ۳، ص ۲۴۵).

(۲). شیخ حر عاملی، ابن فهد حلّی را چنین وصف می‌کند: عالم، فاضل، مورد اعتماد، درستکار، زاهد، عابد، پرهیزکار و دارای جلالت و بزرگی قدر است. (مقدّمهٔ بحار الأنوار، (ج ۰)، ص ۲۳۲).

(۳). مامقانی دربارهٔ شهید ثانی می‌گوید: وثاقت، علم، فضل، زهد، عبادت، پرهیزکاری، قدرت تحقیق، مهارت و چیرگی در مسائل، بزرگی قدر و منزلت و گردآوری فضایل و کمالات وی مشهورتر از آن است که نیاز به بازگویی باشد. کتاب‌های فراوانی دارد که آخرین کتابش شرح لمعهٔ دمشقیّه است. (تنقیح المقال، باب زین الدین، شماره ۴۵۱۷، ج ۱، ص ۴۷۲).

(۴). شیخ حرّ عاملی در امل الآمل پس از آن که وی را ملقّب به لقب شیخ عزّ الدین می‌داند، می‌نویسد: وی عالمی چیره دست، محقّقی دقیق، مردی جامع، ادیب و دارای جلالت قدر بود. (تنقیح المقال، باب حسین، شمارهٔ ۲۹۴۸، ج ۱، ص ۳۳۲).

(۵). الذّریعة، ج ۲۰، ص ۳۵۴- ۳۳۴.

(۶). همان مدرک، ص ۳۵.

قرن یازدهم:

در این قرن نیز، صاحبان فتوا و اجتهاد بسیار بودند؛ از جمله:

۱. شیخ بهاء الدّین محمّد بن حسین عبد الصّمد عاملی معروف به «شیخ بهایی» (م ۱۰۳۱): رسالهٔ عملیّهٔ ایشان به زبان فارسی به نام «جامع عبّاسی» است اما برخی کتب فقهی و اصولی دیگر ایشان عبارتند از: «الحبل المتین فی احکام الدین، رسالة فی فقه الصلاة، زبدة فی اصول الفقه، رسالة فی معرفة القبلة، رسالة فی المواریث، الاسئلة الجزائریة». «۱»

۲. ملّا محمّد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳): از کتابهای فقهی ایشان جوابات المسائل الثلاثة و الفوائد المدنيّة است. «۲»

۳. مولی محمّد تقی مقصود علی المجلسی (م ۱۰۷۰) پدر مجلسی معروف: یکی از کتب فقهی ایشان روضة المتّقين در شرح کتاب من لا يحضره الفقيه است.

۴. ملا محمّد باقر بن محمّد مؤمن خراسانی، معروف به «محقّق سبزواری» (م ۱۰۹۰): برخی کتابهای فقهی ایشان، ذخيرة المعاد فی الارشاد و كفاية الفقه است. «۳»

۵- حسین بن جمال الدین محمّد، معروف به «محقّق خراسانی» (م ۱۰۹۸): کتاب معروف ایشان در فقه، مشارق الشموس فی شرح الدروس است. «۴»

قرن دوازدهم:

در این قرن فقهای صاحب نامی می‌زیستند؛ مانند:

۱. جمال الدّین بن حسین خوانساری (م ۱۱۲۱): معروف‌ترین کتابهای فقهی ایشان حاشية شرح لمعه و حاشية شرايع است.

۲. شیخ محمّد بن حسن بن محمّد اصفهانی، ملقب به بهاء الدّین، معروف به فاضل اصفهانی (م ۱۱۳۷): کتابهای معروف فقهی ایشان: كشف اللثام عن قواعد الاحكام و المناهج السنية فی شرح روضة البهية است. «۵»

قرن سیزدهم:

در این قرن نیز مجتهدان صاحب فتوا بسیار بودند؛ از جمله:

۱. سید محمّد مهدی ابن سید مرتضی طباطبایی بروجردی، معروف به «بحر العلوم» (م ۱۲۱۲): «۶» برخی

---

(۱). شیخ حرّ عاملی در امل الآمل دربارهٔ شیخ بهایی می‌نویسد: جایگاه او در فقه، علم، فضل، تحقیق، دقّت نظر، بزرگی شأن و منزلت و نیکو نوشتن و همهٔ خوبی‌ها آشکارتر از آن است که نیازی به ذکر و یادآوری باشد. (تنقيح المقال، باب محمّد، شمارهٔ ۱۰۵۹۷، ج ۳، ص ۱۰۷).

(۲). الذّريعة، ج ۵، ص ۲۱۷.

(۳). همان مدرک، ج ۱۰، ص ۱۹، شمارهٔ ۹۶؛ ج ۱۸، ص ۹۶، شمارهٔ ۸۴۳.

(۴). محقّق اردبیلی در جامع الرواة دربارهٔ وی می گوید: جایگاه او در بزرگی قدر و شأن و منزلت، بلندی مرتبت، مهارت او در علوم عقلی و نقلی و دقّت نظر و ... مشهورتر از آن است که نیازی به یادآوری باشد (تنقيح المقال، باب حسین، شمارهٔ ۲۸۶۷، ج ۱، ص ۳۲۳).

(۵). فقهای نامدار شیعه، صفحهٔ ۲۴۵، به نقل از ریحانة الادب مرحوم مدرس.

(۶). مرحوم نوری در مستدرک نوشته: جمیع علمای عصر خودش و کسانی که پس از آن آمده‌اند به علو مقام و ریاست نقلی و عقلی و سایر کمالات او اذعان کرده‌اند حتی شیخ و فقیه اکبر شیخ جعفر نجفی با مقام بلند فقاهت و ریاستش کفش او را با تحت الحنک خود پاک می کرد، جمع زیادی از علمای بزرگ از تلامذهٔ او بوده‌اند، از جمله فاضل نراقی. (الكنى و الألقاب، ج ۲، ص ۶۸ -۶۷).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۴۹

کتب فقهی ایشان: مصابیح؛ الدر النجفیة؛ حاشیة علی طهارة الشرائع للمحقّق الحلی و قواعد احکام الشکوک.

۲. جعفر بن شیخ خضر جناحی نجفی، معروف به «کاشف الغطاء» (م ۱۲۲۷): «۱» کتب معروف فقهی ایشان: کشف الغطاء، شرح قواعد علّامه و کتاب الطهارة است.

۳. شیخ محمّد حسن نجفی «صاحب جواهر» (م ۱۲۶۶): کتاب معروف فقهی ایشان جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام است که در میان کتب فقهی استدلالی امامیّه بی‌نظیر یا کم نظیر است و مورد توجّه فقها و مجتهدان امروز می‌باشد. «۲»

۴. شیخ مرتضی بن شیخ محمّد امین معروف به «شیخ انصاری» (م ۱۲۸۱): کتاب معروف فقهی ایشان:

المکاسب است (که شامل مکاسب محرمه، بیع و خیارات است). ایشان رساله‌های متعددی در ابواب مختلف فقهی از قبیل: رضاع، خمس، زکات، طهارت و ... دارد. نامبرده از کسانی است که هم در علم اصول و هم در فقه تحول بی‌سابقه‌ای ایجاد کرد، که منشأ پیشرفت فراوان این دو علم شد و کتاب‌های او سالیان دراز است که در حوزه‌های علمیّه کتاب درسی شناخته می‌شود. «۳»

قرن چهاردهم:

این قرن نیز جولانگاه فقهای نامدار و مجتهدان بی‌شماری است؛ از جمله:

۱. میرزا محمّد حسن شیرازی، معروف به «میرزای شیرازی بزرگ» (م ۱۳۱۲): برخی کتب فقهی ایشان عبارتند از: کتابی در طهارت؛ رساله‌ای در رضاع؛ کتابی در فقه (از اوّل مکاسب تا آخر معاملات).

۲. آخوند ملّا محمّد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹): گرچه شهرت ایشان به موجب تدوین کتابی است با عنوان کفایة الاصول که حاوی نظرات اصولی ایشان است. اما کتابهای فقهی مهمی نیز دارد، مانند: کتاب الاجارة؛ حاشیه بر مکاسب شیخ؛ القضاء و الشهادات.

۳. سیّد محمّد کاظم یزدی معروف به صاحب کتاب العروة الوثقی (م ۱۳۳۷): کتاب فقهی معروف ایشان، مبنای تدریس و حاشیهٔ بسیاری از فقهای معاصر به نام العروة الوثقی است و کتابی به نام حواشی بر مکاسب نیز دارد.

۴. میرزا محمّد تقی شیرازی معروف به «میرزای دوم» (م ۱۳۳۸): مرحوم حاج آقابزرگ تهرانی در کتاب اعیان الشیعة در مورد ایشان می‌نویسد:

---

(۱). الذّریعة، ج ۵، ص ۲۱۷.

(۲). محدّث نوری در مستدرک دربارهٔ صاحب جواهر گفته است: او مربّی عالمان و بزرگ فقیهان و عهده‌دار ریاست امامیّه در عصر خویش بود. نویسندهٔ کتاب جواهر الکلام است که چنین کتابی در مسائل حلال و حرام نوشته نشده است. برخی از علما گفته‌اند: اگر مورّخ عصر صاحب جواهر می‌خواست، حوادث عجیب و مهمّ زمانش را ثبت کند، بی‌تردید حادثه‌ای عجیب‌تر از تدوین این کتاب در آن عصر نبود. این مسأله به اندازه‌ای روشن و واضح است که نیازی به بیان ندارد. (ر. ک: مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۱۴).

(۳). شیخ انصاری یگانهٔ روزگار و نابغهٔ زمانه بود. او نمونهٔ زنده و کاملی در علم و عمل و قهرمانی است که در عرصهٔ اجتهاد به او اقتدا می‌شود. وی آینهٔ روشنی در پرهیزکاری و تقوا بود ... استادِ شیخ انصاری جناب شیخ علی کاشف الغطا دربارهٔ وی گفته است: همه چیز (در دنیا) شنیدنش بزرگتر از دیدنش می‌باشد، مگر شیخ مرتضی که دیدنش، از شنیدن وصفش بزرگتر و اعجاب‌انگیزتر است. (مقدّمهٔ مکاسب شیخ مرتضی انصاری، سیّد محمّد کلانتر، ج ۱، ص ۱۹).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۰

«میرزا محمّد تقی حائری شیرازی، پیشوای انقلاب عراق و برافروزندهٔ شعلهٔ آن قیام و جنبش، از بزرگترین عالمان و مجتهدان عصر خود بود. او یکی از مشهورترین چهره‌های شناخته شده در علم و تقوا و غیرت و شهامت دینی بود ... بعد از درگذشت استادش، میرزای شیرازی بزرگ، به دلیل شایستگی و فضل و دانش و برازندگی به جانشینی وی تعیین شد و مرجع تقلید شیعیان گردید، وی با فتوای مشهورش بر ضد اشغال گران انگلیس، اعلام جهاد کرد». «۱»

۵. حاج میرزا محمّد حسین نایینی، (م ۱۳۵۵): حاج میرزا حسین نایینی از اکابر فقها و اصولیان قرن چهاردهم هجری است، شهرت بیشتر او در علم اصول فقه است، بسیاری از فقهای زمان، شاگرد اویند و بر عروة الوثقی از مرحوم محمّد کاظم طباطبایی حاشیه دارد.

۶. آیة اللّه حاج شیخ عبد الکریم حائری یزدی (م ۱۳۵۵) «۲» مؤسّس حوزهٔ علمیّهٔ قم: برخی کتابهای فقهی ایشان عبارتند از: کتاب رضاع؛ کتاب الصلاة؛ کتاب المواریث و کتاب النکاح و در اصول فقه کتاب معروف ایشان درر الفوائد است.

۷. آیة اللّه سیّد ابو الحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵): کتاب معروف فقهی ایشان کتاب وسیلة النجاة است. ایشان از فقهای عصر خود بود که مرجعیّت عام داشته و بسیاری از مراجع عصر حاضر از محضر ایشان بهره برده‌اند. «۳»

۸. آیة اللّه حاج سیّد حسین طباطبایی بروجردی (م ۱۳۸۰): از مراجع بزرگ تقلید که مقلّدان فراوانی داشته و دارای رسالهٔ عملیّه و کتب فقهی در صلاة مسافر و صلاة جمعه بوده است. «۴»

۹. آیة اللّه سیّد محسن حکیم (م ۱۳۹۰): وی از شاگردان آخوند خراسانی، آقا ضیای عراقی و میرزای نایینی بود. سال‌ها مرجعیّت بخشی از شیعیان- بویژه مردم عراق- را بر عهده داشت.

کتاب‌هایی نیز در فقه از او به یادگار مانده است که مهمترین آنها، کتاب ارزشمند مستمسک العروة الوثقی است. «۵»

قرن پانزدهم:

در این قرن نیز فقها و صاحبان فتوای بسیاری ظهور کردند که گروهی به رحمت ایزدی پیوستند و گروهی دیگری هم اکنون زعامت و مرجعیّت شیعه را

---

(۱). اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۹۲.

(۲). مرحوم آیة اللّه بروجردی، در مورد «کتاب الصلاة» مرحوم آیة اللّه شیخ عبد الکریم حائری فرموده‌اند: من تاکنون کتابی به این کم لفظی و پرمعنایی ندیده‌ام.

(۳). آیة اللّه سیّد أبو الحسن اصفهانی سیّدی بزرگوار و شخصیتی یگانه و استثنایی بود. دارای حافظه‌ای عجیب، دست بخشنده، اخلاق محمّدی و دربردارندهٔ خصلت‌های کمالی بود. زعامت و پیشوایی شیعه را عهده‌دار شد. او رو به گسترش نهاد، تا آنجا که در تمامی بلاد شیعی به عنوان مفتی و مرجع شناخته شد. (طبقات اعلام الشیعة نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۱).

(۴). آیة اللّه بروجردی، پژوهشگر و محقّقی برجسته، که به قوّت رأی و دقّت نظر و سلامت فکر در مسائل فقه و اصول معروف بود. بیش از چهار دوره اصول را از محضر محقّق عراقی فرا گرفت و در فقه از محضر آیة اللّه اصفهانی بهره برد. (نهایة الافکار فی مباحث الألفاظ، مقدّمه، صفحهٔ د).

(۵). ر. ک: اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۵۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۱

عهده دارند، از جمله بزرگانی که بدرود حیات گفته‌اند:

۱. امام خمینی قدس سرّه (م ۱۴۰۹): مرجع بزرگ شیعه، بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی، دارای کتب متعدّد از جمله شرح مکاسب و تحریر الوسیلهٔ، حاشیه بر عروهٔ الوثقی و رساله‌های متعدّد علمی، که در پانزدهم خرداد سال ۱۳۴۲ هجری شمسی نهضت اسلامی را بنیاد نهاد و در ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ هجری شمسی به پیروزی رسید و در چهاردهم خرداد ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی به جوار رحمت خداوند شتافت.

۲. آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خوئی «۱» (م ۱۴۱۳): در سال ۱۳۱۴ هجری قمری قدم به عرصهٔ جهان نهاد، و مراحل تحصیلات خود را با موفقیّت‌های بسیار پشت سر گذاشت و سرانجام در رشته‌های فقه، اصول، تفسیر و رجال، صاحب نظر و از مراجع به نام گردید، آثار او در فقه، اصول، تفسیر و رجال آثاری پرارزش و گران‌بهاست. (دورهٔ فقه ایشان به ۴۲ جلد می‌رسد).

شاگردان مبرّزی تربیت کرد که هر کدام خود از اساتید حوزه‌های علمیّه شدند، کتاب التنقیح در شرح عروهٔ الوثقی، حاصل بحثهای خارج آن مرجع، و مبانی تکملهٔ المنهاج از کتابهای ارزندهٔ فقهی این بزرگمرد دینی است.

۳. آیهٔ اللّه سیّد محمّد رضا گلپایگانی (م ۱۴۱۴): آیهٔ اللّه گلپایگانی از شاگردان برجستهٔ آیهٔ اللّه شیخ عبد الکریم حائری (مؤسّس حوزهٔ علمیّه قم) بود.

پس از رحلت آیهٔ اللّه بروجردی، در شمار مراجع تقلید و مورد توجّه مردم قرار گرفت. وی در مدت اقامتش در حوزهٔ علمیّهٔ قم شاگردان و مجتهدان فراوانی را پرورش داد.

از ایشان آثاری در فقه به جای مانده است، از جمله: کتاب الحج، ولایهٔ الفقیه، الدرّ المنضود فی احکام الحدود و کتاب الطهارهٔ. «۲»

*** از آنچه اشاره شد، استفاده می‌شود که از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام و فقها و پیروان آنها هیچ‌گاه و بر هیچ کس باب اجتهاد مسدود نبوده و نیست و پیروان اهل بیت علیهم السلام در هیچ دوره‌ای خالی از اجتهاد و مجتهدین گرانقدر نبوده‌اند.

۳. روایات اهل بیت علیهم السلام دلیل دیگری بر انفتاح باب اجتهاد

روایات زیادی از اهل بیت علیهم السلام نقل شده که به اصحاب خود دستور افتا می‌دادند، برخی از این روایات که به وضوح مفتوح بودن باب اجتهاد را در هر عصر و زمان روشن می‌سازد، از این قرار است:

الف) در بخشی از نامهٔ امیر مؤمنان علی علیه السلام به

---

(۱). در مقدّمهٔ اجود التقریرات در مورد ایشان آمده است: جایگاه علمی وی به روشنی خورشید در وسط روز است که جای هیچ انکاری نیست. به طور فراوان فقه و اصول را تدریس کرد. دو دورهٔ کامل مکاسب شیخ انصاری و دو دورهٔ کتاب الصلاهٔ و همه بحث‌های عروهٔ سیّد محمّد کاظم یزدی را تدریس نمود. همچنین شش دورهٔ کامل اصول را تدریس کرد. (اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳).

(۲). ر. ك: خورشید فقاهت (زندگی نامهٔ آیهٔ اللّه گلپایگانی) نوشتهٔ علی کریمی جهرمی و سیمای فرزانگان، ج ۱، ص ۷۱۲- ۶۹۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۲

قثم بن عباس آمده:

«أمّا بعد! فأقم للنّاس الحجّ و ذكّرهم بأيّام اللّه و اجلس لهم العَصْرَين، فأفتِ المستفتي و علّم الجاهل و ذاكر العالم

؛ امّا بعد! مراسم حج را برای مردم اقامه کن! و ایّام اللّه را یادآوری نما، عصرها بنشین استفتائات مردم را پاسخ بگو، ناآگاه را آگاه

و تعلیم ده و با علما مذاکره نما». «۱»

در کلام فوق امیر مؤمنان علیه السلام به قثم بن عباس دستور می‌دهد هر بامداد و شامگاه نشستی داشته باشد و پاسخ استفتا کنندگان را بدهد و این بدون تردید غیر از نقل روایت و یا قرائت آیات است. «۲»

ب) سلیم بن ابی حیهٔ نقل می‌کند که در خدمت امام صادق علیه السلام بودم، وقتی خواستم از وی جدا شوم، خداحافظی کرده، عرض نمودم: دوست دارم توصیه و زاد و توشه‌ای (دینی و علمی) به من مرحمت فرمایی؛ حضرت فرمود:

«ائت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع منّی حدیثاً کثیراً فما روی لک فاروه عنّی

؛ نزد ابان بن تغلب برو! او از من احادیث زیادی شنیده، هر چه او برای تو نقل کند، مستقیماً از من نقل کن!».

سپس اضافه فرمود: پدرم أبو جعفر علیه السلام به او فرمود:

«اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفتِ الناس، فإنّی أحبّ أن یُری فی شیعتی مثلک

؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم (پیروان همه مذاهب) فتوا بده که من دوست می‌دارم در بین شیعیانم امثال تو دیده شوند». «۳»

روشن است سخن امام باقر علیه السلام دربارهٔ فتواست نه نقل حدیث.

ج) امام علیّ بن موسی الرضا علیه السلام به راوی فرمود:

«علینا إلقاء الأصول الیکم و علیکم التفرّع

؛ بر ماست که اصول کلی را به شما القا نماییم و استنباط فروع بر عهدهٔ شماست». «۴»

نظیر روایت فوق از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده که به هشام بن سالم فرمود:

«إنّما علینا أن نلقی الیکم الأُصول و علیکم أن تفرّعوا

؛ آنچه بر عهدهٔ ماست القاء و تعلیم اصول است و بر شماست که فروع را از آنها استنباط نمایید». «۵»

در عوالی اللئالی آمده است که: زرارهٔ و أبو بصیر نیز از امام باقر و امام صادق علیهما السلام مانند این حدیث را نقل کرده‌اند.

مرحوم علّامهٔ مجلسی می‌فرماید: این حدیث دلیل جواز استنباط احکام از عمومات است. «۶»

***

---

(۱). نهج البلاغه، نامهٔ ۶۷.

(۲). قثم بن عباس، از پیامبر روایت کرده است و به گفته ابن عبد البر از طرف علی علیه السلام والی مکّه بوده است ولی دارقطنی معتقد است علی علیه السلام او را والی مدینه و برادرش «معبد» را والی مکّه قرار داده است. (تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۳۲۴- ۳۲۳).

(۳). مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵؛ رجال ابن داوود، ص ۱۰، شمارهٔ ۴؛ رجال علّامهٔ حلّی، ص ۲۱؛ رجال نجاشی، ص ۱۰. حاتم رازی ابان بن تغلب را توثیق کرده است و از امام احمد نقل شده است که از او دربارهٔ ابان پرسیدند؟ گفت: او موثّق است. ابن حبّان نیز نام او را در جمع موثّقان آورده است. (تاریخ اسماء الثقات، ص ۳۸).

(۴). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۵.

(۵). وسائل الشیعهٔ، ج ۲۷، ص ۶۲.

(۶). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۵.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۳

۴. روایاتی که از فتوای بدون علم نهی می‌کند:

الف) امام صادق علیه السلام از پدرانش از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود:

«و من أفتی النّاس بغیر علمٍ و هو لا یعلمُ النّاسخ من المنسوخ و المُحکم من المتشابه، فقد هلک و أهلک

؛ کسی که بدون علم، برای مردم فتوا دهد و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص ندهد، هم خود را هلاک کرده و هم دیگران را». «۱»

مفهوم این حدیث، این است: کسی که با علم و آگاهی از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و ... فتوا دهد مجاز است و این دلیل جواز استنباط و انفتاح باب اجتهاد است.

در حدیث دیگری از همان حضرت رسیده که به مفضل بن مزید فرمود: من تو را از دو خصلت نهی می کنم، که افراد از این طریق هلاک شده‌اند.

«أنهاک أن تدین اللّه بالباطل و تُفتی النّاس بما لا تعلم

؛ من تو را نهی می‌کنم از این که به آیین خدا از طریق باطل متدیّن گردی، و طبق آنچه نمی‌دانی برای مردم فتوا دهی». «۲»

از مفهوم این حدیث، بر می‌آید که فتوا و اجتهاد با علم و آگاهی مجاز است و بدون علم در ردیف پرستش خداوند از طریق باطل قرار گرفته است.

*** ۵. روایاتی که طریق اجتهاد و استنباط را آموزش می‌دهد

الف) عبد الاعلی مولی آل سام می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: (پایم لغزید) بر زمین افتادم، ناخنم کنده شد، با دوایی و پارچه‌ای انگشتم را بسته‌ام، برای وضویم چه کنم؟ فرمود:

«یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح علیه

؛ این مسأله و امثال آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود (فرموده است:) «در دین حرجی (و مشقّتی) بر شما تحمیل نکرده» بنابراین روی همان پارچه مسح کن». «۳»

این حدیث، راوی را هدایت می کند که اگر به قرآن مراجعه کنید پاسخ را می‌توانید از آن دریافت دارید، زیرا اگر مسح بشره غیر مقدور باشد، به حکم قاعدهٔ نفی حرج که از آیه استفاده می‌شود، اصل مسح نباید ساقط گردد، و این چیزی جز آموختن روش اجتهاد نیست.

ب) زراره «۴» می گوید: امام باقر علیه السلام فرمود:

«ازدواج با اهل کتاب جایز نیست». عرض کردم:

حرمت آن در کجا (ی قرآن) آمده: فرمود: ««وَ لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» «۵»؛ هرگز زنان کافر را در

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۴۳.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۰، ح ۲.

(۳). کافی، ج ۲، ص ۳۳.

(۴). ابن ندیم گفته است: زراره بزرگترین شخصیّت شیعی در فقه و حدیث و آگاهی به کلام و مکتب تشیع می‌باشد. نجاشی وی را بزرگ اصحاب امامیّه و از پیشتازان آنها در عصر خویش می‌داند. وی قاری قرآن، فقیه، متکلّم، شاعر و ادیب بود. فضل و دین با هم در وی جمع شده بود. او در تمام آنچه را که روایت می کند، صادق است. (تذکرهٔ الاعیان، ص ۲۴؛ تاریخ آل زرارهٔ، ج ۱، ص

۲۴ و ج ۱، ص ۲۷ و ص ۳۷؛ فهرست ابن ندیم، ج ۱، ص ۳۰۸؛ رجال نجاشی، ص ۱۷۵، شمارهٔ ۴۶۳).

(۵). ممتحنه، آیهٔ ۱۰.

همسری خود نگاه ندارید». «۱»

این حدیث اشاره به یک نحو استخراج فروع از آیات قرآن است.

ج) زراره می‌گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

آیا به من نمی‌فرمایی از کجا معلوم می‌شود که مسح باید بر قسمتی از سر و قسمتی از پاها باشد؟

امام علیه السلام خندید؛ سپس فرمود: ای زراره! در کتاب خدا «۲» آمده: ««فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ»؛ صورتهایتان را بشویید»، از این عبارت فهمیده می‌شود که «انّ الوجه کلّه ینبغی أن یغسله؛ می‌بایست همهٔ صورت را شست».

آنگاه فرمود: «و أیدیکم إلی المرافق؛ و دستهایتان را تا مرفق». پس از آن فرموده: «و امسحوا برءوسکم؛ سرهایتان را مسح کنید». وقتی فرمود: «برءوسکم» فهمیدیم باید قسمتی از سر را مسح کرد، «لمکان الباء:

به جهت باء در برءوسکم» پس از آن پاها را با سر همراه ساخته، همان گونه که دستها را با صورت و فرمود: «و أرجلکم إلی الکعبین؛ و پاهایتان را تا برآمدگی پشت پاها» وقتی آنها را با سر همراه ساخت، فهمیدیم که مسح بر قسمتی از آنهاست. «۳»

این روایت نیز نحوهٔ استنباط و اجتهاد را به زراره می‌آموزد، اگر استنباط مجاز نبود، امام یا به او می‌فرمود: حکمی تعبّدی است و به شما مربوط نمی‌شود، یا می‌فرمود: ما چنین می‌فهمیم ولی شما حق چنین استفاده‌ای را ندارید.

د) موسی بن بکر می‌گوید:

«قلت لابی عبد اللّه علیه السلام: الرجل یغمی علیه الیوم أو یومین أو ثلاثة أو أکثر ذلک، کم یقضی من صلاته؟ فقال: أ لا أخبرک بما ینتظم هذا و أشباهه. فقال: کلّ ما غلب اللّه علیه من أمرٍ فاللّه أعذر لعبده و هذا من الأبواب الّتی یفتح کلّ باب منها ألف باب

؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شخصی یک روز، دو روز، سه روز یا بیشتر بی‌هوش می‌شود، نمی‌داند چند روز بوده، می‌بایست چند روز نمازش را قضا کند؟ فرمود: می‌خواهی مقیاس و معیاری را برای تو بگویم که این مسأله و امثال آن را نظام بخشد (و خود بتوانی در موارد مشابه پاسخ دهی؟).

پس از آن فرمود: هر جا (فرمان) خداوند غلبه دارد (و اختیار از دست عبد خارج است) خداوند عذر بنده‌اش را می‌پذیرد. بنابراین نماز شخص بی‌هوش قضا ندارد. سپس فرمود: این از درهای علومی است که هر در آن، هزار در را باز می‌کند». «۴»

طبق این روایت، امام صادق علیه السلام یک اصل کلی را به او آموخته که به وسیلهٔ آن، می‌تواند حکم بسیاری از مسائل را استنباط کند و پاسخ گوید و این چیزی جز «انفتاح باب اجتهاد» و جواز استنباط نیست.

ه) «حیّون» یکی از یاران امام رضا علیه السلام نقل می‌کند:

آن حضرت فرمود: «کسی که بتواند متشابهات قرآن را به محکمات بازگرداند، به صراط مستقیم

---

(۱). کافی، ج ۵، ص ۳۵۸؛ وسائل الشیعهٔ، ج ۲۰، ص ۵۳۴؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۷۹.

(۲). مائده، آیهٔ ۶.

(۳). کافی، ج ۳، ص ۳۰.

(۴). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۷۲.

هدایت شده»؛

(من ردّ متشابه القرآن إلی محکمه هُدی إلیٰ صراطٍ مستقیم)

. سپس فرمود: «در روایات ما نیز متشابهاتی همچون متشابهات قرآن، و محکماتی همچون قرآن است. متشابهاتش را به محکمات بازگردانیده، و از متشابهات بدون محکمات تبعیّت نکنید که گمراه می‌شوید»؛

(إنّ فی أخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن و محکماً کمحکم القرآن، فردّوا متشابهها إلیٰ محکمها و لا تتّبعوا دون محکمها فتضلّوا)

. «۱» این حدیث دلیل روشن دیگری بر مفتوح بودن باب اجتهاد است.

و) ابن ابی حاتم «۲» و «بیهقی» از «دئلی» نقل کرده‌اند: زنی پس از شش ماه (ازدواج) وضع حمل کرد، به عمر اطّلاع دادند، عمر دستور رجم او را صادر کرد. علی علیه السلام از جریان آگاه شد، فرمود: حکم او رجم نیست، عمر دلیل آن را خواست، امام فرمود: مگر خداوند نفرموده: ««وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ»؛ مادران فرزندان خود را دو سال کامل شیر می‌دهند؟» «۳» و مگر نفرموده: ««وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً»؛ دوران حاملگی و از شیر گرفتن او سی ماه است؟» «۴» فستة أشهر حمله، و حولین. فذلک ثلاثون؛ بنابراین شش ماه دوران حمل و دو سال (بیست و چهار ماه دوران شیرخوارگی) مجموعاً می‌شود سی ماه (از این رو او مرتکب خلاف نشده). عمر دستور داد حکم جاری نگردد. «۵»

بدین ترتیب، امیر مؤمنان علی علیه السلام با استدلال به دو آیه، نحوهٔ استخراج حکم را ارائه فرمود. با این بیان روشن می‌شود که از ضمیمه کردن آیات قرآن می‌توان احکام را استنباط کرد. آیا این جز انفتاح باب اجتهاد است؟

ز) ابان، از سلیمان بن هارون نقل می‌کند: از امام صادق علیه السلام شنیدم، می‌فرمود: خدا هیچ حلال و حرامی را خلق نکرد، مگر اینکه برای آن حدّی قرار داد، مثل حدود خانه‌ها، آن بخشی که جزء راه است، راه، و آن بخشی که جزء خانه است، خانه محسوب می‌شود.

«حتّی أرش الخدش فما سواه، و الجلدة و نصف الجلدة

؛ حتّی خسارت خراش و مانند آن و قصاص یک تازیانه یا نصف آن». «۶»

آیا منظور از این روایت این است که همهٔ جزئیات احکام مورد نیاز در قرآن و روایات اسلامی آمده است، یا این که قواعد کلی و اصولی بیان شده که می‌توان مسائل غیر منصوص را از آن استنباط کرد؟ به یقین منظور همان احتمال دوم است.

ح) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آخرین حجّ خود که حجة الوداع نام گرفت، ضمن خطبه‌ای فرمود:

«لیس من عملٍ یقرّب إلی الجنّة إلّا قد أمرتکم به و لا عملٍ یقرّب إلی النّار إلّا قد نهیتکم عنه

؛ هیچ عملی نیست که شما را به بهشت نزدیک کند، جز اینکه شما

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۵.

(۲). محمّد بن ادریس حنظلی معروف به ابن ابی حاتم کسی است که علمای اهل سنّت دربارهٔ او گفته‌اند: وی پیشوا، حافظ و از دانشمندان مشهور است. (به سبب قدرت حافظه و حفظ قرآن و احادیث) وی را حافظ مشرق گفته‌اند. (الکنی و الألقاب، ج ۱، ص ۴۴).

(۳). بقره، آیهٔ ۲۳۳.

(۴). احقاف، آیهٔ ۱۵.

(۵). الغدیر، ج ۶، ص ۹۳.

(۶). کافی، ج ۱، ص ۵۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۶

را بدان امر کردم، و عملی نیست که شما را به آتش نزدیک سازد جز اینکه شما را از آن نهی کردم». «۱»

از این حدیث نیز استفاده می‌شود که، اصول و کلیاتی در اختیار مسلمانان قرار داده شده که می‌توانند وظایف خود را استنباط کنند وگرنه تمام جزئیات احکام در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله نیامده است.

ط)

عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «انّ اللّه تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تِبیان کلّ شیء، حتّی و اللّه ما ترک اللّه شیئاً یحتاج إلیه العباد، حتّی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن إلّا و قد أنزله اللّه فیه

، امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی در قرآن همه چیز را بیان کرده، به خدا سوگند هرچه را بندگان نیاز دارند فروگذار نکرده تا جایی که هیچ بنده‌ای نمی‌تواند بگوید: اگر این مطلب این گونه بود، در قرآن نازل شده بود، (آری) خداوند آن مطلب را در قرآن آورده است». «۲»

از این حدیث نیز بر می‌آید که همهٔ احکام در اصول کلّی قرآن آمده و می‌توان استنباط نمود.

ی) حمّاد می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم می‌فرمود:

«ما من شیء إلّا و فیه کتاب أو سنّة

؛ هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه (حکم آن) در کتاب یا سنّت آمده است». «۳»

روشن است، پاسخ هر مسألهٔ فرعی از فروع مورد ابتلای امّت در قرآن و سنّت نیامده، بلکه- همانگونه که گذشت- اصول و کلیّاتی آمده که می‌توان از آنها وظایف را در جایی که نصّ خاصّی وارد نشده استنباط کرد. بنابراین اجتهاد مجاز، و باب آن مفتوح است.

ک) سماعه می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم:

آیا همه چیز در کتاب و سنّت است؟ یا شما می‌گویید:

در آن است؟ فرمود:

«بل کلّ شیءٍ فی کتاب اللّه و سنّة نبیّه

؛ همه چیز در کتاب خدا و سنّت پیامبر اوست». «۴»

این حدیث نیز مانند سایر احادیث می‌گوید: همهٔ احکام در قرآن و سنّت آمده ولی به یقین منظور کلیّاتی است که باید از آن استنباط کرد.

*** ۶. روایات حلّ تعارض احادیث

از ادلّه‌ای که می‌توانند ما را به انفتاح باب اجتهاد، در هر عصر و زمان رهنمون شود، روایاتی است که مشکل تعارض میان اخبار را حل می‌کند، زیرا اگر اجتهاد و استنباط مجاز نبود، نشان دادن راه حل برای مشکل تعارض احادیث معنا نداشت.

به بیان دیگر، پیشوایان ما نه تنها راه استنباط احکام را از کتاب و سنّت آموزش داده‌اند، بلکه طریقهٔ استنباط را در موارد تعارض روایات نیز بیان کرده‌اند. در اینجا برخی از آن روایات را نقل می‌کنیم:

محمّد بن ابی عمیر «۵» از عبد الرحمن بن ابی

---

(۱). المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۵. این روایت در کافی، ج ۲، ص ۷۴ نیز با کمی تفاوت نقل شده است.

(۲). کافی، ج ۱، ص ۵۹.

(۳). همان مدرک.

(۴). همان مدرک، ص ۶۲.

(۵). محمّد بن ابی عمیر از موثّق‌ترین مردم به نزد فریقین بوده است. او سرآمد مردم در زهد و پرهیزکاری و عبادت بود. وی امام موسی کاظم و دو امام پس از وی را درک کرد و از اصحاب اجماع به شمار می‌رود. دارای جلالت قدر و عظمت مقام است و عالمان شیعه احادیث مرسل او را می‌پذیرند و معتقدند وی جز از فرد موثّق حدیثی را به صورت مرسل نقل نمی‌کند. دربارهٔ او گفته شد: وی از یونس فقیه‌تر، برتر و شایسته‌تر است. (الکنی و الألقاب، ج ۱، ص ۲۰۰– ۱۹۹).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۵۷

عبد اللّه نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود:

«إذا ورد علیکم حدیثان مختلفتان فأعرضوهما علی کتاب اللّه، فما وافق کتاب اللّه فخذوه و ما خالف کتاب اللّه فردّوه

؛ هرگاه دو حدیث مختلف یافتید (که حکم آنها با یکدیگر متفاوت بود) آنها را به قرآن عرضه بدارید، آنچه موافق کتاب خدا بود بگیرید و آن را که مخالف بود کنار بگذارید». «۱»

این حدیث و نظایر آن، طریق اجتهاد و استنباط در موارد وجود احادیث مختلف را می‌آموزد و این دلیل انفتاح باب اجتهاد است. شیخ حرّ عاملی این احادیث را در یک باب از جلد ۱۸ کتاب وسائل الشیعهٔ جمع نموده. در این باب که ۴۷ حدیث دارد، احادیث متعدّدی است که راه حل تعارض احادیث را بازگو می‌کند که نقل همه آنها از حوصلهٔ این بحث خارج است.

*** ۷. ادلّهٔ قائلین به انفتاح از اهل سنّت

اشاره

گرچه نظریهٔ غالب در میان اهل سنّت انسداد باب اجتهاد است، ولی گروهی از دانشمندان معروف آنها معتقد به انفتاح هستند و با گذشت زمان بر طرفداران آنها افزوده می‌شود.

ادلّهٔ عمدهٔ آنها به قرار زیر است:

الف) اجتهاد فریضه‌ای دینی است

در کتاب ارشاد النقاد چنین نقل شده است:

«أبو الحسن علی بن محمّد ماوردی «۲» می‌گوید:

تقلید، به اختلاف احوال مردم مختلف می‌شود، به موجب فراهم بودن منابع اجتهاد یا عدم آن؛ چون طلب علم واجب کفایی است و اگر همهٔ مردم از تقلید منع، و مکلف به اجتهاد می‌شدند علم از طریق اجتهاد برای همه واجب می‌شد، و این موجب اختلال نظام می‌گردید، و اگر همه تقلید می‌کردند، اجتهاد از بین می‌رفت و وجوب علم ساقط می‌شد و این منجر به تعطیلی شریعت و از بین رفتن علم می‌شد، بنابراین، اجتهاد واجب کفایی شد». «۳»

به نظر می‌رسد منظور «ماوردی» اجتهاد در مسائل مورد نیازی است که در فتاوای ائمّهٔ اربعه نیامده است که تعطیل اجتهاد در آن سبب تعطیل شریعت است.

در جای دیگری از همین کتاب آمده است:

«اجتهاد از واجبات دینی و شعائر اسلامی است و با توجّه به وقایع و حوادث تا آنجایی که خدا

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۸۴، ح ۲۹، باب ۹ از ابواب صفات قاضی.

(۲). علی بن محمّد ماوردی، سرآمد همهٔ قاضیان- در عصر خویش- و از بزرگان شافعی است. وی دارای کتاب‌هایی است که از جملهٔ آنها: ادب الدین و الدنیا، الاقناع، الحاوی و تفسیر قرآن است. سال وفات او ۴۵۰ هجری قمری است. (الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۳۴).

(۳). ارشاد النقاد، ص ۲۹- ۲۵.

بخواهد استمرار می‌یابد و با تغییر ظروف و شرایط تمام نمی‌شود و با مرور زمان از میان نمی‌رود و اختصاص به یک عصر معین ندارد، بلکه هدیهٔ عام ربانی است». «۱»

این جمله اشاره به آن است که ادلّهٔ جواز اجتهاد عمومیّت دارد، و نمی‌توان آن را محدود به زمان خاصی کرد.

ب) جاودانگی اسلام و نیاز مستمر به احکام دینی

أبو إسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی «۲» می‌گوید:

«حوادث زندگی انسان‌ها محدودیّتی ندارد، پس داخل کردن آنها تحت ادلّهٔ منحصره صحیح نیست، لذا احتیاج به فتح باب اجتهاد از طریق قیاس و غیر قیاس است». «۳»

البتّه این سخن، مطابق عقیدهٔ معتقدان به قیاس و مانند آن است ولی ما معتقدیم عمومات و قواعدی در کتاب و سنّت داریم که از هر نظر گسترده است و می‌تواند پاسخگوی همهٔ مسائل مستحدثه از نظر مجتهد باشد.

ج) صیانت و حفاظت از کتاب و سنّت

در کتاب «ارشاد النقاد» آمده است:

«سدّ باب اجتهاد بر علمای شایسته از آثار سوء تقلید است که بر امّت روا شده است. شوکانی «۴» می‌گوید: این مقوله یعنی انسداد باب اجتهاد و لزوم تقلید اگر مطرح نشده بود، اجتهاد برای همهٔ امور کافی بود. انسداد باب اجتهاد، مسأله‌ای است که شریعت را از بین می‌برد و نسخ کلام خدا و رسول خدا و مقدّم کردن غیر خدا و رسول و جایگزینی غیر آنها را، به همراه دارد». «۵»

از این بیان استفاده می‌شود اگر اجتهاد نباشد، کلام خدا و کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله نسخ و مبدّل می‌شود؛ زیرا ظاهر آیات قرآن و روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله این است که همه حق دارند در فهم مسائل اسلامی بیندیشند و اجتهاد کنند، و اگر گروهی را از اجتهاد نهی کنیم در واقع با عمومیّت کتاب و سنّت مخالفت کرده‌ایم و همچنین حرف این و آن را بر سخنان خدا و رسولش مقدّم داشته‌ایم.

د) شهادت ائمّهٔ مذاهب اربعه بر انفتاح

ائمّهٔ مذاهب اربعه خود نیز اعلام داشته‌اند:

فتوای ما آخرین کلام نیست، بلکه هرکس حق دارد ادلّه را ملاحظه کند و نظر دهد، خواه مطابق فتوای ما باشد یا خیر، به متن سخن آنها توجّه کنید:

ابو حنیفه می گوید:

---

(۱). ارشاد النقاد، ص ۴۵.

(۲). أبو إسحاق ابراهيم بن موسى شاطبى، اصولى، مفسّر، محدّث و لغوى است او نويسندهٔ كتابهاى: الاعتصام، الموافقات و المجالس است. شاطبى از شهر شاطبه، شهرى از منطقهٔ اندلس است. (الكنى والألقاب، ج ۲، ص ۳۴۷).

(۳). ارشاد النقاد، ص ۳۵.

(۴). محمّد بن على بن محمّد بن عبد اللّه معروف به شوكانى، مردى دانشمند و استاد بود. تدريس مى كرد، فتوا مى‌داد و كتاب مى‌نوشت. وى در شبانه روز حدود سيزده درس مى گفت. كتاب ارشاد الفحول و الدر النضيد از اوست. در سال ۱۲۵۰ ق وفات يافت. شوكان منطقه‌اى است در يمن. (الكنى و الالقاب، ج ۲، ص ۳۷۲- ۳۷۱).

(۵). ارشاد النقاد، ص ۲۹- ۲۵.

«حرام على من لم يعرف دليلى أن يفتى بكلامى؛ بر كسى كه دليل مرا (بر فتوايم) نمى‌داند، حرام است كه طبق سخن من فتوا دهد». «۱»

و نيز مى گويد: «اذا قلت قولًا يخالف كتاب اللّه تعالى و خبر الرّسول فاتركوا قولى؛ هرگاه فتوايى دادم كه با كتاب خدا و يا خبرى كه از پيامبر صلى الله عليه و آله رسيده مخالف بود، فتواى مرا كنار بگذاريد». «۲»

مالك بن انس «۳» مى گويد:

«إنّما أنا بشر أخطئ و أصيب، فانظروا فى رأيى فكلّ ما وافق الكتاب و السنّة فخذوه و كلّ ما لم يوافق الكتاب و السّنة فاتْركوه؛ من بشرم، گاهى به خطا مى‌روم و گاه به واقع دست مى‌يابم، در فتوايم دقت كنيد، آنچه موافق كتاب و سنّت بود بگيريد و آنچه موافق نبود، ترك نماييد». «۴»

امام شافعى مى گويد:

«إذا وجدتم فى كتابى خلاف سنّة رسول اللّه فقولوا بسنّة رسول اللّه و دعوا ما قلت؛ هرگاه در كتاب من خلاف سنّت پيامبر صلى الله عليه و آله را يافتيد، سنّت پيامبر را بگيريد و گفتهٔ مرا رها سازيد». «۵»

در جاى ديگر مى گويد:

«إذا رأيتمونى أقول قولًا و قد صحّ عن النبى صلى الله عليه و آله خلافه فاعلموا أن عقلى قد ذهب؛ هرگاه مشاهده كرديد من چيزى را گفتم و از پيامبر صلى الله عليه و آله خلاف آن رسيده، بدانيد كه عقل خود را از دست داده‌ام». «۶»

احمد حنبل مى گويد:

«لا تُقلّدْنى و لا تُقلِّد مالكاً و لا الشّافعى و لا الأوزاعى و لا الثورى و خذ من حيث أخذوا؛ از من تقليد مكن، از مالك، شافعى، اوزاعى و ثورى نيز تقليد مكن بلكه وظيفه و تكليف شرعى خود را از آنجا بگير كه آنها گرفتند». «۷»

در جاى ديگر مى گويد:

«رأى الاوزاعى و رأى المالك و رأى أبى حنيفة كلّه رأى و هو عندى سواء و انّما الحجّة فى الآثار؛ رأى أوزاعى، مالك و ابو حنيفه همه رأى و نزد من مساوى هستند و حجّت اصلى در آثار و اخبار رسيده (از پيامبر) است». «۸»

جمع‌بندى:

در جمع‌بندی باید گفت: گرچه در گذشته از نظر

---

(۱). «ابن عبد البر» در «الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء» ص ۱۴۵، «ابن قیم» در «اعلام الموقعین» ج ۲، ص ۳۰۹ و «ابن عابدین» در حاشیه‌اش بر «البحر الرائق» ج ۶، ص ۲۹۳ و در «رسم المفتی»، ج ۷، ص ۲۹ و ۳۰ و «شعرانی» در «العهود المحمّدیه»، ص ۶۳۴ این جمله را نقل کرده‌اند.

(۲). «ابن عبد البر» در کتاب جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۳۲ و «ابن حزم» در «اصول الاحکام»، ج ۶، ص ۱۴۹ و ایقاظ الهمم، ص ۶۲ این سخن را آورده‌اند.

(۳). مالک بن انس بن مالک مدنی، فقیه و یکی از بزرگان است او امام دار الهجرة (مدینه) بوده است. عبد الرزاق دربارهٔ او گفته است: مالک، موثّق، مورد اعتماد، پرهیزکار، فقیه و عالم بوده است. (تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۷- ۵).

(۴). الإحکام (ابن حزم)، ج ۶، ص ۷۹۰؛ تهذیب التهذیب (ابن حجر)، ج ۱۰، ص ۸.

(۵). ذم الکلام، ج ۳، ص ۴۷، ح ۱؛ تاریخ مدینهٔ دمشق، ابن عساکر، ج ۵۱، ص ۳۸۶.

(۶). أبو القاسم سمرقندی در امالی آن را آورده. تاریخ مدینهٔ دمشق، ج ۵۱، ص ۳۸۷.

(۷). إعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۰۱.

(۸). جامع بیان العلم و فضله (ابن عبد البر)، ج ۲، ص ۱۴۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۰

جمعی از اهل تسنّن، به دلایل مختلف، باب اجتهاد مسدود بوده، ولی امروز، می‌توان گفت: مجامع علمی اهل سنّت نیز، معتقد به انفتاح باب علم هستند؛ هر چند گروهی نسبت به فتاوای ائمّهٔ مذاهب اربعه احترام قائلند، و بر خلاف نظر آنان فتوا نمی‌دهند، امّا در مسائلی که فتوایی از آنها نقل نشده- که موارد آن بسیار زیاد است- خود اجتهاد می‌کنند، و دستور العمل را از قرآن و احادیث و غیر آن استنباط می‌نمایند. ولی نباید فراموش کرد که پیشگام در انفتاح باب اجتهاد فقهای اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند.

فصل چهارم: دیدگاه‌های جدید و انفتاح مطلق باب اجتهاد

اشاره

در این فصل ابتدا به اصل این دیدگاه‌ها و سپس به ادلّهٔ آنها اشاره می‌شود.

بعضی از علمای اهل تسنّن، به ویژه در عصر اخیر بر این اعتقادند که مجتهدان حق دارند نسبت به تمام مسائل و وقایع، چه آنجا که ائمّهٔ اربعه فتوا داشته‌اند و چه آنجا که نداشته‌اند اجتهاد کنند و فتوا دهند.

برخی از این نظرات از این قرار است:

۱. محمّد سعید البانی می‌گوید:

«لا‌ دلیل أصلًا علی سدّ باب الاجتهاد و إنّما هی دعوی فارغة و حجّة واهنة أوهن من بیت العنکبوت، لأنّها غیر مستندةٍ الی دلیلٍ شرعیٍّ أو عَقلیٍّ؛ هیچ دلیلی بر سد باب اجتهاد وجود ندارد، این ادّعایی است توخالی، حجّتی است سست، سست‌تر از لانهٔ عنکبوت؛ چون هیچ دلیل شرعی یا عقلی ندارد»!

همچنین گفته است: امروزه اجتهاد به تمام معنا ممکن است و مشکلی در آن نیست، به شرط اینکه اوهام و خیالات را از بین ببریم و چیزهایی که از گذشتگان بر عقول و قلوب ما پرده افکنده است از میان برود و گمان اینکه امکان رسیدن به آنچه پیشینیان به آن

رسیده‌اند وجود ندارد، دفن گردد، آیا بعد از رفتن به فضا و اختراع انواع وسایل صنعتی جدید اجتهاد محال است؟ «۱»

از این عبارت، بر می‌آید که قائلان به سدّ باب اجتهاد عقیده داشتند بشر امروز قدرت تفکّر در حدّ استنباط را ندارد.

۲. محمّد ابو زهره از ابن تیمیه نقل می‌کند:

«انسان محقّق جز از چیزی که با دلیل به آن رسیده است، پیروی نمی‌کند و بر غیر آن اعتماد نمی‌نماید و باب اجتهاد به طور کامل برای کسی که توانایی داشته باشد، باز است و اگر توانایی نسبت به بعض ابواب فقه داشته باشد و نسبت به بعضی نداشته باشد، می‌تواند در بخشی که قادر بر اجتهاد نیست تقلید کند و در مواردی که قادر است تقلید جایز نیست». «۲»

از این عبارت برمی‌آید: علاوه بر اینکه باب اجتهاد مفتوح است، مجتهدان متجزّی نیز، به همان اندازه که قدرت بر اجتهاد دارند، جایز نیست تقلید کنند.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۲۶۰

---

(۱). ارشاد النقاد، ص ۴۱.

(۲). همان مدرک، ص ۴۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۱

۳. در کتاب الموافقات آمده است:

«لا بدّ من الاجتهاد فی کلّ زمانٍ، لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمانٍ دون زمانٍ؛ در هر زمان چاره‌ای جز اجتهاد وجود ندارد، چون حوادث و مسائل تازه، اختصاص به زمان خاصّی ندارد». «۱»

این عبارت نیز صراحت در مفتوح بودن باب اجتهاد دارد.

۴. در کتاب ارشاد النقاد آمده است:

«دکتر حسن احمد مرعی می‌گوید: اعتقاد من این است که، اجتهاد واجب کفایی است، برای اینکه مردم احکامی را که در حیات دنیوی به آن نیاز دارند بشناسند، تا زندگی در پرتو دین باشد و اگر ما بگوییم در این زمان مجتهد نیست، پس این همه اجتهادات فقهای عالم اسلامی چیست، یک بار در قاهره یک بار در لاهور و بار دیگر در مکّه و ریاض». «۲»

به این ترتیب، نه تنها آقای دکتر حسن احمد مرعی باب اجتهاد را مفتوح می‌داند بلکه معتقد است معاصران او نیز در مناطق مختلف باب اجتهاد را مفتوح می‌دانند.

۵. در جای دیگر از همین کتاب آمده است:

«این معنا مسلّم است که اجتهاد از واجبات دینی و شعائر اسلامی است و تا آنجایی که خدا بخواهد بر حسب وقایع و حوادث ادامه می‌یابد و با تغییر ظروف و شرایط پایان نمی‌گیرد و به مرور زمان کهنه نمی‌گردد و اختصاص به عصر خاصّی ندارد، بلکه هدیهٔ عامّ الهی است. بنابراین، باید یقین داشت که اجتهاد در هیچ حالی غیر ممکن نیست، زیرا غیر ممکن آن است که از توان انسان بیرون باشد، و اجتهاد در مسائل فقهی و جستجوی حدیث نبوی و تشخیص حدیث از جهت صحت و حسن و ضعف شرعاً مطلوب است، و تحصیل آن بر علما واجب کفایی است. و اگر خداوند آن را واجب کرده ولی امکان نداشته باشد، لازمه‌اش این است که بگوییم خداوند چیزی را خواسته که از توان انسان بیرون است، در حالی که خداوند سبحان می‌فرماید: ما به انسان تکلیف نمی‌کنیم مگر به اندازهٔ توانش». «۳»

۶. اخیراً در همایش «فقه مقارن» که در شهرستان قم برگزار گردید، دکتر نعیمی از کارشناسان و علمای مذهب شافعی، پیرامون معرفی مذهب شافعی و فقه مقارن سخن گفت. وی در زمینهٔ نظریهٔ تغییر الفتاوی بحسب الأزمنة و الأمکنة و الحالات گفت: ما اعتقاد نداریم که امام شافعی تمام مسائل مستحدثهٔ قرن بیست و یکم را گفته باشد، بلکه معتقدیم مجتهدان هر مذهب باید در هر عصری وجود داشته باشند و زنده و آگاه به عرف و عادات مردم باشند.

دکتر نعیمی تأکید کرد: نمی‌توان گفت: «لا رطب و لا یابس إلّا فی کتاب الشّافعی»! این غیر ممکن است.

امروز ما عالمانی داریم که چه بسا از شافعی عالم‌تر باشند. «نووی» که بزرگ‌ترین عالم شافعی است در کتاب المجموع خود چند جا به صراحت می‌گوید:

---

(۱). الموافقات، ج ۴، ص ۱۰۴؛ ارشاد النقاد، ص ۳۵.

(۲). ارشاد النقاد، ص ۴۱.

(۳). مؤمنون، آیهٔ ۶۲.

«امام شافعی در این مسأله به خطا رفته است». «۱»

خلاصهٔ بحث:

۱. علی رغم اصرار جمعی از متعصّبان بر انسداد باب اجتهاد در همهٔ مسائل، یا در خصوص مسائلی که فقهای چهارگانه فتوا داده‌اند جمعی از دانشمندان و فقهای معروف معاصر اهل سنّت بر این عقیده‌اند که باب اجتهاد در همهٔ مسائل به روی فقها باز است.

۲. قائلین به انسداد مطلق، هیچ راه حلّی برای پاسخ به مسائل مستحدثه که در گذشته وجود نداشته ارائه نکرده‌اند.

۳. ادلّهٔ طرفداران انسداد باب اجتهاد در برابر عمومات کتاب و سنّت و خطابات مطلقهٔ قرآن مجید بسیار سست و ضعیف است؛ زیرا ظاهر آیات قرآن و روایات رسول خدا این است که همه حق دارند در مسائل اسلامی بیندیشند (با فراهم کردن مقدّمات اجتهاد) و اگر گروهی را از اجتهاد نهی کنیم در واقع با عمومیّت خطابات کتاب و سنّت مخالفت کردیم.

۴. شهادت ائمّهٔ اربعه بر نفی انحصار اجتهاد به آنها، گواه روشنی بر انفتاح باب اجتهاد است.

۵. پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام عموماً و در تمام اعصار طرفدار گشوده بودن باب اجتهاد به روی همهٔ فقها در هر عصر و زمان بوده‌اند.

۶. پیروان این مکتب اضافه بر این، قائل به عدم تقلید ابتدایی از میّت و وجوب تقلید از فقهای حیّ می‌باشند که یک دلیل منطقی روشن در آن نهفته است و آن اینکه بزرگان هر عصر، وارث علوم دانشمندان پیشین به اضافهٔ مطالعات جدیدی هستند که آنها را به حقیقت احکام اسلام آشناتر می‌سازد.

۷. اعتقاد به انسداد باب اجتهاد سبب رکود و عقب‌ماندگی فقه و مخصوصاً سرگردانی مسلمین در مسائل مستحدثه است و به عکس اعتقاد به گشوده بودن باب اجتهاد سبب پیشرفت و تکامل و بالندگی فقه در تمام ابعاد است.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. اجود التقریرات، آیـهٔ اللّه سـید أبو القاسم خویی، تحقیق و نشـر مؤسّـسهٔ صاحب الامر (عجّل اللّه تعالی فرجه الشـریف)، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۴. الإحکام فی اصول الأحکام، آمدی، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۵. اختصاص شیخ مفید، نشر جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، تحقیق علی اکبر غفاری.

۶. ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد، محمّد بن اسماعیل صنعانی، کویت، ۱۴۰۵ ق.

۷. اصحاب الفتیا من الصحابهٔ و التابعین، دار الکتب العلمیّهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ه، بیروت.

۸. الاصول العامهٔ للفقه المقارن، محمّد تقی حکیم، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.

۹. الاعلام، خیر الدین زرکلی، دار العلم للملایین، بیروت،

(۱). «افق» پیش شمارهٔ ۳۶/ دوشنبه ۱۲/ ۸/ ۱۳۸۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۳

چاپ پنجم.

۱۰. اعلام الموقعین، محمّد بن ابی بکر بن ایوب دمشقی، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ م.

۱۱. اعیان الشیعهٔ، سیّد محسن امین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۱۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، دار المفید، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. بحار الأنوار، علّامهٔ محمّد باقر مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۱۴. تاریخ اسماء الثقات، عمر بن احمد ابو حفص الواعظ، تحقیق صبحی السامرائی، الدار السلفیّه، کویت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۱۵. تأسیس الشیعهٔ، سیّد حسن صدر، شرکهٔ النشر و الطباعهٔ العراقیهٔ المحدودهٔ.

۱۶. تحریر تقریب التهذیب، دکتر بشار غواد معروف- شیخ شعیب ارنووط، مؤسسهٔ الرسالهٔ، بیروت، چاپ اوّل.

۱۷. تنقیح المقال، علّامه شیخ عبد اللّه مامقانی، انتشارات مرتضویّه، نجف اشرف.

۱۸. تهذیب التهذیب، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۱۹. الثقات، محمّد بن حبّان، دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۳۹۵ ق.

۲۰. خورشید فقاهت، علی کریمی جهرمی.

۲۱. الذّریعهٔ، علّامه شیخ آقا بزرگ تهرانی، دار الأضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۲۲. رجال نجاشی، انتشارات دار الاضواء، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۲۳. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین محمّد بن احمد بن عثمان ذهبی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. سیمای فرزانگان، آیهٔ اللّه شیخ جعفر سبحانی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۲۵. شذرات الذهب، أبو الفلاح عبد الحیّ ابن العماد حنبلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۲۶. العهود المحمدیه، شعرانی، نشر مصطفی البالی الحلبی و اولاده، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ق.

۲۷. الغدیر، علّامهٔ امینی، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۸ ق.

۲۸. الفقه علی المذاهب الخمسه، محمّد جواد مغنیه، چاپ هفتم، ۱۴۰۲ ق.

۲۹. قاموس الرجال، انتشارات جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

۳۰. القول المفید، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی، تحقیق عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، کویت، چاپ اوّل، ۱۳۹۶ ق.

۳۱. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۳۲. کنز العمّال، متّقی هندی، مؤسّسهٔ الرسالهٔ بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. الکنی و الالقاب، شیخ عباس قمی، انتشارات کتابخانهٔ صدر، چاپ پنجم.
۳۴. لسان المیزان، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، مؤسّسهٔ الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
۳۵. مرآهٔ الجنان فی تاریخ مشاهیر الأعیان (تاریخ یافعی)، چاپ هند (حیدرآباد دکن)، ۱۳۳۸ ق.
۳۶. المراجعات، سیّد عبد الحسین شرف الدین عاملی، مؤسسهٔ الاعلمی، بیروت.
۳۷. المستدرک علی الصحیحین، محمّد بن عبد اللّه (حاکم نیشابوری) دار الکتب العلمیهٔ.
۳۸. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، مؤسّسهٔ النور للمطبوعات، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.
۴۰. الموافقات، ابراهیم بن موسی الشاطبی، تحقیق عبد اللّه
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۴
دراز، دار المعرفهٔ، بیروت.
۴۱. موسوعهٔ فقهیه، وزارت اوقاف و شئون اسلامیّه، مطبعهٔ دار الصفوهٔ، کویت، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. وسائل الشیعهٔ، شیخ حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، بیروت، ۱۳۹۱ ق.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۵

۹ نقش زمان و مکان در استنباط

اشاره

زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط- تعاریف
- تأثیر زمان و مکان از منظر بزرگان فقها
- قلمرو تأثیر
- گونه‌شناسی تأثیر زمان و مکان
- نتایج تأثیر
- شبهات و سؤالات
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۷
نقش زمان و مکان در استنباط

پیشگفتار:

ما مسلمانان معتقدیم اسلام دین جامعی است که همهٔ نیازمندیهای معنوی و مادی، فردی و اجتماعی انسانها در آن پیش‌بینی شده است. قرآن مجید می گوید: «مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ» «۱» «وَ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ». «۲»
تعبیر به «من شیء» و «لکلّ شیء» دلیل روشنی بر این جامعیّت است.
این سخن بدان معنا نیست که بعضی از افراطیون پنداشته‌اند که همهٔ علوم طبیعی و مادی نیز در قرآن آمده است و مثلًا آیهٔ «انْطَلِقُوا

إِلی ظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَبٍ» «۳» که دربارهٔ دوزخیان است، اشاره به علم هندسه و آیهٔ «وَ طَفِقا یَخْصِفانِ عَلَیْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّهٔ» «۴» * که دربارهٔ حضرت آدم و حوّاست، اشاره به حرفهٔ خیّاطی و آیهٔ «فِیهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ» «۵» که دربارهٔ عسل است، اشاره به علم طب و آیهٔ «کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها» «۶» که دربارهٔ زن ساده‌لوحی است که در عصر جاهلیّت می‌زیست و پیوسته با چرخ دستی، پشمی را می‌تابید و سپس آن را وامی‌تابید. اشاره به علم نساجی، و مانند آن است؛ آن گونه که جلال الدین سیوطی در کتاب اتقان آورده است. «۷» در حالی که وجود همه چیز در قرآن به معنای اموری است که مربوط به ایمان و تربیت و اخلاق و روابط صحیح و عادلانه اجتماعی و تکامل انسانهاست.

البتّه دعوت قرآن به علم و دانش، به گونه‌ای که آن را بزرگ‌ترین افتخار بشر شمرده، می‌تواند نیروی محرکه‌ای جهت حرکت به سمت و سوی همهٔ علوم و دانشها باشد؛ نه اینکه اصول و فروع علم هندسه و خیّاطی، نساجی و ... در قرآن آمده است.

---

(۱). انعام، آیهٔ ۳۸.

(۲). نحل، آیهٔ ۸۹.

(۳). مرسلات، آیهٔ ۳۰.

(۴). اعراف، آیهٔ ۲۲.

(۵). نحل، آیهٔ ۶۹.

(۶). نحل، آیهٔ ۹۲.

(۷). الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۴۰- ۲۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۸

از سوی دیگر می‌دانیم که تشریع اسلامی بر اساس مصالح و مفاسد است و آنها که وجود مصالح و مفاسد را در احکام انکار می‌کنند، در واقع بر خلاف بدیهیّات گام بر می‌دارند. نیز می‌دانیم مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی با گذشت زمان در تغییر است و مکانها نیز به یقین در آن تأثیر دارند، همان گونه که مشابه آن را در قوانین بشری نیز مشاهده می‌کنیم، هر چند بین این دو تفاوت بسیار است.

از سوی سوم، درونگری و جامعیت و انعطاف‌پذیری مطلوب که در اسلام وجود دارد نیز ایجاب می‌کند تأثیر زمان و مکان در احکام لحاظ شود، زیرا درونگری موجب می‌شود شرایط هزاران سال بعد و حرکت به سوی مکانهای جدید، همچون کرهٔ ماه در گسترهٔ احکام دیده شود.

همهٔ این دگرگونیها باید به طور معجزه‌آسایی با ثبات اصول احکام- احکامی که هماهنگ با فطرت ثابت انسانی است- تطبیق کند و این راز مهمی است.

بخش مهمی از این «رمز و راز» در بحث نحوهٔ تأثیر عنصر زمان و مکان در استنباط احکام شرعی مورد توجّه قرار گرفته که هم اکنون از نظر شما خوانندگان عزیز می‌گذرد.

*** فصل اوّل: زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط

گفتار اوّل: تعاریف

(مراد از زمان و مکان و مقصود از تأثیر آنها)

حقیقت این است که زمان و مکان در هر علمی تعریفی مخصوص به خود داشته و باید با تعریف آن علم لحاظ شود. در لغت، زمان به معنای «وقت» و مکان به معنای «موضع و محل» آمده است. «۱» از دید علمی زمان عبارت است از مقدار حرکت وضعی و انتقالی زمین که بـا نصف النهار سـنجیده می‌شود، و مکان (مکان هندسـی) شـکلی است که جمیع نقاطش دارای یک خاصـیّت مشـخص و نقاط خارج از آن شـکل فاقد این خاصـیّت باشد. به بیان دیگر مجموع نقاطی را که همه از یک خاصـیّت معلوم و مشـخص بهره‌مند باشند، مکان هندسی می گویند. «۲»

از دیـد فلسـفی نیز طبق نظر اکثر فلاسـفه، زمان امری واقعی و حقیقی بوده و عبارت است از مقدار حرکت، حتی در میان متأخران از فلاسفهٔ اسلامی، زمان بُعد چهارم مادّه تلقی شده است. «۳»

با توجّه به تعاریف فوق، شکی نیست که زمان و مکان مورد بحث ما، زمان و مکان به معنای علمی یا فلسفی آن نیست، زیرا زمان و مکان از امور تکوینی

---

(۱). لسان العرب، ج ۶، ص ۸۶، مادّهٔ «زمن».

(۲). لغت نامهٔ دهخدا، مادّهٔ «مکان».

(۳). نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۲۷۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۶۹

بوده و خارج از حیطهٔ انسان است و قهراً نمی‌تواند دخالت و تأثیری آن چنان در فتوا و استنباط احکام داشته باشد.

همچنین باید گفت: زمان و مکان به معنای رایج آن در میان عرف، هر چند ممکن است در احکام و موضوعات و ملاکات آن اخذ شده باشد بدین صورت که مثلًا زمان، گاه شـرط وجوب (حلول ماه رمضان برای وجوب صوم) و گاه شرط واجب (حلول ذی حجّه برای وجـوب حـج) در نظر گرفتـه شـده است؛ ولی ایـن معنـا از زمـان و مکـان مـورد بحـث نیست، بلکه مراد مـا از زمـان و مکـان، ویژگیهـای هر عصـر و هر محیط است که می‌توانـد روی موضوعات احکام، اثر بگـذارد یا به صورت قرینـهٔ حالیّه بر مفاهیم نصوص تأثیرگذار باشد. به بیان دیگر و جامع‌تر تأثیر زمان و مکان در استنباط، به سه نحو قابل تصویر است:

الف) تأثیر زمان و مکان نزول، یا صـدور، یکی از قرائن عقلیّه متن شـرعی: برای اسـتنباط از یک متن، لازم است همـهٔ قرائن لفظیّه و عقلیّه، متّصـله و منفصـله را ملاـحظه کرد و روشن است که فضـای نزول یـک آیه و یا فضای صـدور یک روایت و شـرایط زمانی و مکانی و جوّ حاکم در زمان نزول یا صدور، یکی از قرائن عقلیّه متّصله به حساب می‌آید.

ب) تـأثیر زمان و مکان اسـتنباط فقیه در شـناخت موضوع حکم: شـکی نیست که زمان یا مکانی که فقیه در آن، به اسـتنباط حکمی می‌پردازد در تعیین و تشخیص موضوع، اثر دارد و مثلًا سبب می‌شود که فقیه به این نتیجه برسد که بازی با شطرنج حرام نیست، زیرا در این ظرف زمانی یا مکانی جزء مصادیق قمار که موضوع دقیق حکم حرمت است، قرار نمی‌گیرد. یا مثلًا در آیـهٔ «وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» «۱» دسـتور به مشورت و اتکـا بر آرا در ادارهٔ جـامعه داده شـده و همـان‌طور که می‌بینیم موضوع مشورت متنـاسب با سـنتها و عرف جوامع تغییر شـکل داده و از آن حالت بسـیط در آمده و تبدیل به یک نظام مدوّن و سیستماتیک شده است به طوری که اتکا بر آرای مردم در تصـمیم‌گیریهای کلان جامعه، امری الزامی تلقی می‌شود. روشن است که با سیر صعودی تحوّلات جوامع و تکامل عقلانی آن، مصادیق جدیدتر و مناسب تری نیز برای موضوع مشورت پدید خواهد آمد.

ج) تـأثیر زمـان و مکان در تأمّلات و دقّتهای فقیه در متون: شـرایط زمانی و مکانی ممکن است سـبب شود که فقیه با نگاه تازه‌ای به نصوص شـرعیّه بنگرد و مثلًا تشـکیل حکومت دینی و قرار گرفتن فقیه بر کرسـی قیادت و رهبری و نیازهای فراوانی که در این زمان خاص بوجود آمده، سبب می‌شود فقیه قائد با تأمّل و دقت تازه‌ای به نصوصی که بیانگر احکام مرتبط به حکومت و شئون آن است

بنگرد و به نتایج جدیدی، چه در عرصهٔ موضوعات و چه در حوزهٔ احکام برسد و یا ملاحظهٔ مشکلات فعلی در رمی جمرات و ازدحام خطرآفرین در ایّام حج، ممکن

(۱)، شوری، آیهٔ ۳۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۰

است فقیه جامع الشرایطی را وادار سازد تأمّل جدیدی را در نصوص مربوطه اعمال کند و به فهم تازه‌ای دست یابد.

به نظر می‌رسد مقصود از زمان و مکان و تأثیر آن در عنوان این نوشتار بیشتر ناظر به قسم دوم و سوم است.

ناگفته پیداست که همراهی و همخوانی اجتهاد با عنصر زمان و مکان هیچ‌گاه به اصول و مبانی اصیل کتاب و سنّت و قواعد اجتهاد لطمه‌ای وارد نکرده است، زیرا فروع و احکام جزئی با ملاحظهٔ زمان و مکان در پرتو کلیّاتِ خطابات استخراج می‌گردد و اصول کلی خطابات شرع همواره پابرجاست.

گفتار دوم: تأثیر زمان و مکان از منظر بزرگان فقها

حقیقت این است که در میان علمای پیشین، سخن از دخالت عنصر زمان و مکان در صدور احکام، صراحت چندانی نداشته و اغلب در قالب بیان مصادیق و موضوعات مرتبط با این بحث بدان اشاره‌ای داشته‌اند؛ اما آنچه از بررسی اقوال و مبانی این بزرگان به دست می‌آید، این است که آنان لااقل به اجمال بر توجّه به زمان و مکان و تأثیرات آن اتّفاق نظر داشته‌اند. بزرگانی همچون علّامه حلّی «۱» و محقّق ثانی «۲» در مسائلی نظیر حرمت بیع اعیان نجسه، ضمن فتوا به حرمت بیع خون دلیل می‌آورند که ملاک در جواز و عدم جواز فروش خون و به طور کلی اعیان نجسه، مالیّت و انتفاع و عدم آن است که به لحاظ زمانها و مکانهای مختلف، تغیّر پیدا می‌کند.

مرحوم شهید اوّل نیز در قواعد ضمن تصریح به تغییرات و تأثیرات زمان و مکان می‌نویسد: «یجوز تغییر الأحکام بتغیّر العادات، کما فی النقود المتعارفهٔ و الأوزان المتداولهٔ و نفقات الزّوجات و الأقارب فإنّها تتبع عادهٔ ذلک الزّمان الّذی وقعت فیه؛ تغییر احکام با تغییر آداب و عرف جامعه جایز است، همچنان که در مسکوکات و اوزان متداول در جامعه این چنین است و همین‌طور نفقه‌ای که اختصاص به زوجات دارد و نفقهٔ اقارب و بستگان. در حقیقت اعطای نفقه تابع شرایط و آداب و رسوم زمانی است که در آن واقع می‌شود». «۳» ناگفته پیداست که طبق نظر شهید اوّل و به طور کلی امامیّه، دگرگونی عادات و رسوم، موجب دگرگونی موضوعات شده و به تبع تغییر موضوعات، احکام نیز دچار تغییر می‌گردد. همچنان که مرحوم کاشف الغطا به این نکته اذعان داشته و با بیان اینکه «لا ینکر تغیّر الأحکام بتغیّر الأزمان» می‌فرماید: «قد عرفت أن من أصول المذهب الامامیهٔ، عدم تغییر الأحکام إلّا بتغییر الموضوعات إمّا بالزّمان و المکان أو الأشخاص، فلا یتغیّر الحکم و دین اللّه واحد فی الجمیع لا تجد لسنّهٔ اللّه تبدیلًا؛ دانستی که از اصول مذهب امامیّه این است که احکام اسلام دستخوش تغییر نمی‌گردد، مگر به تغییر موضوعات و یا این تغییر

(۱). مختصر النافع، کتاب التجارهٔ، ص ۱۶.

(۲). جامع المقاصد، ج ۴، ص ۱۲.

(۳). القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۱

موضوعات ناشی از زمان و مکان است و یا از اشخاص، بنابراین هیچ‌گاه حکم تغییر نمی‌کند و دین خداوند در هر زمان و مکان

یکی است و هرگز سنّت الهی دگرگون نمی‌شود». «۱»

محقّق اردبیلی از صریح‌ترین و باسابقه‌ترین فقها در این زمینه است. وی می گوید:

«و لا- یمکن القول بکلیّهٔ شیء بل تختلف الأحکام باعتبار الخصوصیّات و الأحوال و الأزمان و الأمکنهٔ و الأشخاص و هو ظاهر، و باستخراج هذه الاختلافات و الانطباق علی الجزئیّات المأخوذهٔ من الشرع الشریف امتاز أهل العلم و الفقهاء؛ نمی‌توان به ثابت بودن و کلیّت چیزی حکم داد، بلکه احکام به اعتبار خصوصیات و احوال و زمانها و مکانها و اشخاص مختلف است و این مسأله روشن است و با استخراج و در نظر گرفتن این خصوصیّات و اختلافات و انطباق بر جزئیات مأخوذه از شرع اسلام، اهمیّت اهل علم و فقها نمایان می گردد». «۲»

اهمیّت و توجّه به مقولهٔ زمان و مکان تا آنجا ضروری تلقی می‌شود که فقیه معروف صاحب کتاب جواهر الکلام در بحث مکیل و موزون با قاطعیّت تمام این توهّم را که در متن شرعی، عرفِ زمانِ خاصّی (مثل زمان پیامبر صلی الله علیه و آله) مورد ملاحظه قرار گرفته، مورد نقد قرار داده و می‌فرماید: «و دعوی الإجماع هنا علی کون المدار علی زمان النبیّ صلی الله علیه و آله علی الوجه الّذی عرفته، غریبهٔ فإنّی لم أجد ذلک فی کلام أحد من الأساطین فضلًا عن أن یکون اجماعاً؛ و ادّعای اجماع در مقام که ملاک (مکیل و موزون) همان چیزی است که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده، بسیار بعید است و من چنین مطلبی را در کلام هیچ یک از بزرگان نیافتم چه رسد به اینکه امری اجماعی باشد». «۳»

اساساً این فقیه نامدار در موارد بسیاری شرایط زمانی و مکانی را ناشی از اختلاف در عادات و رسوم دانسته و ملاحظه زمان و مکان را امری اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد. به طور مثال در مسألهٔ «حِداد» که در اصطلاح عبارت است از تزیین زنِ شوهر مرده به لباس و وسائل زینتی- که اتّفاقاً معرکهٔ انظار فقها نیز هست- می‌فرماید: «و لا یخفی علیک أنّه تطویل بلا طائل ضرورهٔ کون المدار علی ما عرفت و هو مختلفٌ باختلاف الأزمنهٔ و الأمکنهٔ و الأحوال و لا ضابطهٔ للزینهٔ و التزیّن و ما یتزیّن به إلّا العرف و العادهٔ الّتی یندرج فیها الهیئات و غیرها؛ مخفی نماند که توضیح بیشتر برای این بحث بی‌فایده و غیر لازم است، زیرا ملاک بر آن مبنایی است که دانستی و آن بواسطهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و حالات، مختلف است و ضابطه‌ای برای زینت و اسباب تزیین نیست مگر عرف و عادات و رسوم». «۴»

در میان معاصران، مقولهٔ زمان و مکان جایگاه ویژهٔ خود را پیدا کرده و با عنایتی که فقهای معاصر به آن داشته‌اند به تدریج زمان و مکان موقعیّتی ویژه در لابه‌لای بحثهای علمی برای خود پیدا نموده است.

---

(۱). تحریر المجلّهٔ، ج ۱، ص ۳۴.

(۲). مجمع الفائدهٔ و البرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.

(۳). جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۲۷.

(۴). همان مدرک، ج ۳۲، ص ۲۸۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۲

همّ متأخران و به ویژه معاصران بر این بوده که در کنار ذکر مصادیق و موضوعات مرتبط با زمان و مکان تعریفی علمی و فنی در شرح و بسط عنصر زمان و مکان بیان داشته باشند. نمونهٔ بارز و مصداق شاخص این عده از فقها امام خمینی قدس سرّه است که با تلفیق عنصر زمان و مکان با اجتهاد، نظریهٔ «ولایت فقیه» را در ادارهٔ حکومت اسلامی به جامعهٔ اسلامی ارائه نمود. ایشان در بیان ضرورت توجّه به زمان و مکان در استنباط می گوید:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان، مسأله در روابط

حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدین معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همان موضوع اوّل که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را نیز می‌طلبد». «۱»

از جمله نظریات دیگر معاصران که حائز اهمّیت است نظریهٔ علّامه محمّد حسین طباطبایی و استاد شهید مرتضی مطهری است که معتقدند قوانین اسلام به دو دسته ثابت و متغیّر تقسیم شده که قوانین متغیر ناظر به تغییرات موضوع از ناحیهٔ زمان و مکان است. «۲»

مرحوم آیت اللّه بروجردی نیز ضمن تصریح به نقش تعیین کنندهٔ زمان و مکان در صدور حکم می‌گوید:

«از آنجا که فقه شیعه به واسطهٔ خلافت و حکومت عامّه که از صدر اسلام بوده ناظر به آرا و احکام اهل سنّت است، بنابراین باید روایات، زمان، زمینه، پرسش‌کننده، محیط و دیگر شرایط و به طور کلی «جهت صدور روایات» را هنگام فتوا مدّ نظر قرار داد و چون این مسأله وابسته به درک زمان و مکان است هیچ‌گاه در هیچ مسأله‌ای نمی‌توان از زمان و مکان و تأثیرات آن غافل شد». «۳»

در واقع نظر ایشان به قرائن حالیّه و مقالیّه‌ای است که در زمان و مکان صدور روایت وجود داشته است.

به هر حال، در یک جمع‌بندی کلی از اقوال علمای سلف و معاصران امامیّه می‌توان گفت که جملگی بر تأثیر غیر قابل انکار زمان و مکان در فتاوا و احکام، اتّفاق نظر داشته و از نظر فقهای اهل بیت علیهم السلام مقولهٔ زمان و مکان در استنباط حکم، امری پذیرفته شده بوده است.

علمای اهل سنّت نیز با درک تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام، به آن از زاویه‌ای دیگر نگریسته‌اند.

همانگونه که علّامه قرافی گفته اوّلًا: امکان تبدیل مصلحتی را که مقتضی وجوب یا استحباب بوده به مفسده‌ای که مقتضی حرمت است پذیرفته است و ثانیاً: بر سبیل قاعدهٔ کلیّهٔ شرعیّه ادّعا می‌کند

---

(۱). صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

(۲). اسلام و مقتضیّات زمان، ج ۱، ص ۲۳۲.

(۳). کیهان اندیشه، ش ۲۹ (مقالهٔ جامعیّت علمی و عملی).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۳

که هر جا مصلحت به مفسده مبدّل گشت حکم آن نیز از جواز به منع تغییر پیدا می‌کند «۱» و روشن است که عامل تبدیل مصلحت به مفسده گاه عنصر زمان و مکان است.

همچنین شاطبی در کتاب خود می‌گوید:

«می‌دانیم که شارع، مصالح بندگانش را می‌خواهد و احکام عادی را بر پایهٔ مصالح وضع می‌کند و لذا گاه دیده می‌شود که شیئی در بعضی حالات که دارای مصلحت نبوده ممنوع و حرام بوده و در بعضی حالات که دارای مصلحت می‌شود، جایز می‌گردد». «۲»

دکتر وهبه زُحیلی در مقدّمهٔ سخن شاطبی می‌گوید: «این مطلبی را که شاطبی آورده اشاره به این است که ممکن است با تغییرات در ظرفیتهای اجتماعی، وجوه و جهات مصالح دین هم تغییر پیدا کرده و در نتیجه حکم الهی عوض شود». «۳»

محمّد مصطفی الزّرقاء می‌گوید: «قد اتّفقت کلمهٔ فقهاء المذاهب علی أنّ الأحکام الّتی تتبدّل الزمان و أخلاق الناس هی الأحکام الاجتهادیهٔ من قیاسیّهٔ و مصلحیهٔ، أی الّتی قرّرها الاجتهاد بناء علی القیاس أو علی دواعی المصلحهٔ- و هی المقصودهٔ من القاعدهٔ المقرّرهٔ (تغیّر الأحکام بتغیّر الزمان)- أمّا الأحکام الأساسیهٔ التی جاءت الشریعهٔ لتأسیسها و توطیدها بنصوصها الأصلیهٔ الآمرهٔ و الناهیهٔ کحرمهٔ المحرّمات المطلقهٔ و کوجوب التراضی فی العقود و التزام الإنسان بعقده و ضمان الضرر الّذی یلحقه بغیره و سریان إقراره علی نفسه دون غیره و وجوب منع الأذی و قمع الأجرام و سدّ الذرائع إلی الفساد و حمایهٔ الحقوق المکتسبهٔ و مسئولیّهٔ کلّ مکلف من

عمله و تقصیره و عدم مؤاخذة بریء بذنب غیره إلی غیر ذلک من الأحکام و المبادی الشرعیة الثابتة الّتی جاءت الشریعة لتأسیسها... فهذه لاـ تتبدّل بتبدّل الأزمان بل هی الأُصول الّتی جاءت بها الشریعة لإصلاح الأزمان و الأجیال و لکن وسائل تحقیقها و أسالیب تطبیقها قد تتبدّل باختلاف الأزمنة المحدثة؛ فقهای مذاهب بر این مطلب اتّفاق دارند که احکامی که به تغییر زمان و عرف تغییر می‌کنند، عبارت‌اند از احکام اجتهادی از قیاس و مصلحت‌سنجی؛ یعنی احکامی که بر مبنای اجتهاد ناشی از قیاس و یا مصلحت استوار گردید، و منظور از قاعدهٔ تغییر احکام به تغییر زمان، این است. اما احکام تأسیسی که به لسان امر و نهی آمده مثل حرمت محرمات مطلقه و وجوب تراضی در عقود و التزام در عقد و ضمان ضرر و تنفیذ اقرار نسبت به مقرّ، نه دیگری و وجوب منع آزار و اذیّت و ریشه کنی جرم و سدّ ذرائعی که به فساد منتهی می‌شود و حمایت از حقوق فردی و اجتماعی فرد و مسئولیت هر فرد در قبال عمل و کوتاهی خود و عدم مؤاخذه و بازخواست از بی‌گناه و سایر احکام ثابت که شریعت آن را تأسیس نموده است، با تغییر زمان تغییر نخواهند یافت، بلکه این احکام در واقع اصولی است که شریعت آن را برای اصلاح زمانه و قشرهای مختلف مردم، آورده است و لکن ابزار

---

(۱). الفروق، ج ۱، ص ۱۸۳.

(۲). الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۶.

(۳). اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۴

تحقّق آن و اسلوب تطبیق این احکام بر آن اصول با اختلاف ازمنه تغییر می‌کند». «۱»

گفتار سوم: قلمرو تأثیر

اشاره

تأثیر زمان و مکان در استنباط با توجّه به سه اصل تغییرناپذیر «توحید در تشریع»، «ابدیّت احکام» و «حکم داشتن تمام وقایع» قابل توجیه است.

۱. توحید در تشریع: این اصل مبتنی بر آیهٔ شریفهٔ «إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ» «۲» * است که مراد از حکم هم قانون‌گذاری است. بر این اساس حتّی رسول خدا صلی الله علیه و آله هم مشرِّع نیست: «قُلْ مَا یَکُونُ لِی أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِی»؛ بگو برای من سزاوار نیست حکم و آیه‌ای را از نزد خودم تغییر دهم». «۳» بر اساس این اصل امامان اهل بیت علیهم السلام نیز به عقیدهٔ ما مبیّن احکام هستند.

بنابراین، وضع حکم و تقنین در انحصار خداوند تبارک و تعالی است و اگر طبق روایات معتبر رسول خدا در پاره‌ای از موارد، تشریعاتی داشته، آن هم به اذن اللّه بوده است.

۲. اصل ابدیّت احکام: این اصل مبتنی بر این جملهٔ شریفه است که

«حلال محمّدٍ حلال إلی یوم القیامة و حرامه حرام إلی یوم القیامة» «۴»

طبق این اصل هیچ حکمی با حفظ موضوعش تغییر نمی‌کند.

۳. اصل عدم خلوّ واقعه از حکم: این اصل همان عدم خلأ قانونی است. «۵»

طبق سه اصل فوق، احکام را فقط خدا تشریع می‌کند، همهٔ وقایع و حوادث مستحدث و غیر مستحدث دارای حکم هستند و این احکام جاویدان است.

البتّه، چون احکـام دائر مـدار مصالـح و مفاسـد هسـتند و هر حکمی دارای ملاـک و مناط ویژه‌ای است که به طور عام، مصـلحت یا مفسده نام دارد و به طور خاصّ عناوینی مانند معراج بودن نماز، مسـکر بودن خمر و مَیْسر بودن و غیر ذلک نامیده می‌شود، می‌توان گفت که ثبوت احکـام از ثبوت ملاکات آن نشأت می‌گیرد. بنابراین، تأثیر زمان و مکان غالباً بر موضوعات است به این صورت که یـک موضوع گـاهی مصـداق برای یک ملاک است و گاهی مصـداق برای ملاک دیگر. به تعبیر دیگر: زمان و مکان در یک نگاه دقیق نه مغیّر احکام و نه مغیّر ملاک، بلکه مغیّر موضوع است و این تغییر هم در واقع تبـدیل یک شـیء از مصداق بودن یک ملاک به ملاک دیگر است. هر چند به حسب ظاهر به نظر می‌رسد که زمان و مکان در احکام و ملاکات آن هم تأثیر دارد.

به بیان دیگر: قلمرو حقیقی تأثیر زمان و مکان، موضوعات هسـتند؛ ولی قلمرو ظاهری آن، شامل احکام و ملاکات هم می‌شود. برای روشن شدن

(۱). المدخل الفقهی العام، ج ۲، ص ۹۲۵- ۹۲۴.

(۲). یوسف، آیهٔ ۴۰.

(۳). یونس، آیهٔ ۱۵.

(۴). کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

(۵). بحث مستقلّی در این زمینه (عدم وجود خلأ قانونی) در این کتاب آمده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۵

مطلب به طور تفصیل به این قلمرو پرداخته می‌شود:

۱. تأثیر زمان و مکان در موضوعات

اشاره

موضوع عبارت است از شـخص یا شیئی که فعلیّت یافتن حکم متوقّف بر وجود آن است؛ مانند عنوان «مسکر» در حرمت شرب خمر و عنوان «مستطیع» در وجوب حج. «۱»

متعلّق در احکام به عقیدهٔ همهٔ فقها همان افعال مکلّفین و همان چیزی است که از بنده طلب می‌شود. «۲»

با ذکر این مقدّمه به انواع تأثیر زمان و مکان در موضوعات می‌پردازیم:

الف) تغییر مصداق

برای تغییر مصداق مثالهای فراوانی وجود دارد از جمله:

۱. موضوع وجوب حـج عنوان مسـتطیع است؛ ولی ممکن است کسـی در زمـان خـاصّ بـا توانـایی مخصوص و محـدود، مسـتطیع به حساب آیـد و در زمانی دیگر که تحقّق عنوان اسـتطاعت غنای بیشتری را می‌طلبـد مستطیع نباشـد، چنان که خصوصـیّت مکانی نیز ممکن است سبب چنین تغییر و تبدّلی گردد.

۲. فقیر یکی از مصـارف خمس و زکـات است؛ ولی مصـداق آن بـا اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کنـد، زیرا ممکن است در یک

مکان به کسی با درآمد محدودی فقیر اطلاق شود و در مکانی دیگر به کسی که از درآمدی بالاتری نیز برخوردار است، زیر خط فقر اطلاق شود.

۳. حرمت ربا مربوط به مکیل و موزون است.

این دو عنوان با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کنند؛ مثلًا برنج می‌تواند در یک شرایط مکیل و در شرایط دیگر موزون به حساب آید و بعضی از معدودها که مشمول حرمت ربا نیست با اختلاف زمان و مکان می‌تواند موزون، محسوب شود.

۴. حکم ضمان در مثلی و قیمی

«مثلی» به چیزی اطلاق می‌شود که همانند، فراوان دارد؛ مانند حبوبات و قیمی به چیزی گفته می‌شود که همانند زیاد ندارد؛ مانند لباس. ممکن است چیزی که مثل لباس قیمی بوده است با پیشرفت صنعت در زمانی دیگر، مثلی به حساب آید.

ب) تبدیل موضوع با تغییر درونی آن

مانند آنچه در احکام مطهرات ذیل عنوان استحاله، انتقال و انقلاب ذکر شده است. مراد از استحاله در اینجا استحالهٔ موضوع پیشین و تبدیل آن عرفاً به موضوع دیگر است و دلیل بر مطهریّت استحاله این است که با استحاله، موضوع جدیدی غیر از آن موضوعی که به نجاستش حکم شده بود، به وجود می‌آید. «۳»

---

(۱). دروس فی علم الاصول، الحلقهٔ الاولی، ص ۱۵۸.

(۲). فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵.

(۳). التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، ج ۳، ص ۱۶۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۶

ج) توسعه و تعمیم مصداق

طبق منابع روایی، احتکار منحصر در چند نوع موادّ غذایی خاصّ است؛ ولی برخی از فقها موارد احتکار را محدود به این مواد غذایی نمی‌دانند، چون ملاک و معیار تشریع آن نجات مردم از تنگناهای اقتصادی به هنگام عسر و حرج است و موضوع واقعی حرمت احتکار کمبود اقتصادی است که سبب عسر و حرج می‌شود. در نتیجه مصادیق جدیدی (با گذشت زمان و تغییر مکان) بر آنچه در روایت ذکر شده، اضافه می‌گردد. «۱»

د) تضییق و تخصیص مصادیق

زمینی که احیا شود طبق اطلاق روایاتی از قبیل

«من أحیا ارضاً مواتاً فهی له» «۲»

به ملکیت احیاکننده در می‌آید؛ ولی گذشت زمان و پیشرفت وسایل کشاورزی باعث کشف دقیق موضوع و در نتیجه سبب تضیق و تخصیص مصادیق موضوع احیا به مواردی می‌شود که مایهٔ سلطهٔ اقتصادی و طبقاتی نشود و به حدودی که حاکم آن را تعیین

می کنـد، محـدود گردد، چـون موضوع دقیق آن، احیـایی است که ضـرر به دیگران را موجب نشود، این موضوع گرچه از یـک نظر جزء عناوین ثانویه محسوب می گردد؛ ولی از جهتی شباهت به تأثیر زمان و مکان در موضوعات دارد.

ه) پیدایش مصادیق جدید

در بستر زمـان و مکان و تأثیر عوامل گوناگون، مصادیق جدیـدی برای موضوعات احکام پدیـدار می‌شود و مسائل جدیـدی را وارد فقه می کننـد؛ ماننـد دوقلوهای به هم چسبیده که موضوعی برای احکام محرمیّت، نکاح و غیره گردیده و در نتیجه احکام مخصوص به خود را طلب می کند.

فقها نوعاً این موضوعات را تحت عمومات وارد می‌داننـد و حکم عمومات را بر آنها جاری می کننـد و همچنین موضوعات جدیدی مانند بورس اوراق بهادار، حقوق و مالکیت‌های فکری (حق التألیف، حق الاختراع، حق الطّبع، حق الانتشار)...

که هر یک نیازمند حکم خاصّ خود است و نوعاً تحت عمومات و اطلاقاتی، همانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۳» «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» «۴» و «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ» «۵» قرار می گیرند.

درست است که این قبیل موضوعات جزء مسائل مستحدثه محسوب می‌شود؛ ولی چون شباهتی به تأثیر زمان و مکان در موضوعات دارد در اینجا به آن اشاره کردیم.

۲. تأثیر زمان و مکان در احکام

اشاره

همـان‌طور که گفته شـد احکـام ثـابت هسـتند و حکم هر واقعه عمومـاً یا خصوصاً در شـرع مقـدّس مشـخص است که فقیه از طریق استنباط یا تطبیق

---

(۱). مفتاح الکرامهٔ، ص ۱۰۷؛ مصباح الفقاههٔ، ج ۵، ص ۴۹۷.

(۲). تهذیب الاحکام شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۵۲؛ معجم الاوسط طبرانی، ج ۴، ص ۲۴۷.

(۳). مائده، آیهٔ ۱.

(۴). بقره، آیهٔ ۲۷۵.

(۵). اسراء، آیهٔ ۳۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۷

قاعده بر مصداق، حکم آن را معلوم می کند.

مقصود مـا از تـأثیر زمـان و مکـان در احکام، تأثیر در «کیفیت اجرای حکم»، «روشـهای اجرای احکام»، «جانشـینی حکم اضـطراری ثـانوی به جـای حکم اولی به شـکل موقّت» و یـا «ترجیـح یـک حکم الهی بر حکم دیگر آن در مقـام تزاحم» است که به شـرح آن پرداخته می‌شود:

الف) تأثیر زمان و مکان در کیفیت و روش اجرای احکام

طبق منابع روایی استفاده از انفال در زمان غیبت مجاز و حلال است. یکی از مصادیق انفال اراضی موات و معادن است. زمان و مکان مایهٔ پیشرفت وسائل بهره‌برداری از معادن می‌شود به گونه‌ای که یک نفر می‌تواند با استفاده از ابزار جدید معادن زیادی را تصرّف کند که منجر به نابودی معادن و طبقاتی شدن جامعه می‌شود. این شرایط، قیودی را در اجرای حکم ایجاد می کند (بدون اینکه حکم حلیّت تغییر کند)، لذا اجرای این حکم، مقیّد به حفظ نظام و عدم تعدّی به حقوق دیگران است. تشخیص و استنباط این نوع تقیید به عهدهٔ حاکم اسلامی است که فقیه جامع الشرائط است. بر این اساس توزیع انفال بین مردم با قیود فوق زیر نظر حاکم انجام می‌پذیرد و به محض اینکه این توزیع منجر به اختلال نظام شود و مایهٔ ظلم و تبعیض گردد، وی به محدودیّت آن حکم می کند. با این بیان روشن می‌شود که حکم حلیّت انفال برای مردم هیچ تغییری نکرده، فقط اجرای آن مقید شده است.

جریان فوق در مثل تقسیم غنایم هم جاری است. غنایم طبق مضمون منابع روایی باید بین رزمندگان تقسیم شود؛ ولی اکنون توزیع غنایمی مانند هواپیما و تانک و غیره به جهت تالی فاسدی که دارد مشمول ادلّهٔ تقسیم غنایم نیست و این نوعی تقیید در نحوهٔ تقسیم غنایم است، لذا این حکم در عین حال که ثابت است مقیّد می‌شود به عدم اختلال نظام و یا فسادهای دیگر که با نظارت حاکم شرع انجام می‌پذیرد و در نتیجه غنایمی توزیع می‌شود که منجر به فساد نشود.

لازم به توضیح است- چنان که از مباحث قبل روشن شد- آنچه ابتدائاً و بلاواسطه، زمان و مکان، در آن اثر می گذارد شناخت دقیق موضوع است. مثلًا در مثال اوّل، زمان و مکان سبب می‌شود که فقیه کشف کند موضوع واقعی و دقیق در معادن و اراضی موات، احیا یا استخراج غیر مخلّ به نظام و یا حقوق مردم است و چون فقیه حاکم، ضامن اجرای دقیق احکام است و باید جلو تعدّی و ظلم را بگیرد، تأثیر زمان و مکان در مقام اجرای احکام نیز ظاهر می‌شود؛ به این صورت که مثلًا فقیه حاکم می گوید:

در چنین زمانی که شخص واحد با ابزار مکانیکی جدید در مدّتی کوتاه می‌تواند هزاران هکتار زمین را احیا کند (به نحوی که سبب به وجود آمدن فاصلهٔ زیاد طبقاتی می‌شود) کسی حق ندارد در احیای موات، از چنین روشی استفاده کند و یا حق ندارد بیش از فلان مقدار، احیا نماید!

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۸

به این طریق نقش زمان و مکان در کیفیّت اجرای مسألهٔ «مالکیّت به سبب احیا» روشن می‌شود و همچنین است مسألهٔ وجوب دفاع و تأثیری که زمان و مکان در کیفیت و روش اجرای آن دارد که مثلًا از چه ابزاری می‌بایست برای تحقّق دفاع لازم، بهره گرفت و یا «مسألهٔ داوری» و وجوب فصل خصومت بین مردم و تأثیری که زمان و مکان در نحوهٔ اجرای آن دارد که آیا توسّط جمعی از قضات و به شکل شورایی باشد، یا یک قاضی و به صورت انفرادی؛ همچنین مسألهٔ «حکومت و ولایت حاکم جامع الشرائط» که آیا به شیوهٔ پارلمانی و مبتنی بر رأی مستقیم مردم باشد و یا از طرق دیگر.

ب) جانشینی حکم ثانوی به جای حکم اوّلی در موارد اضطرار

حکم اوّلی در خصوص خوردن گوشتهای حرام حرمت است. این حکم ثابت و لا- یتغیّر است و بر عهدهٔ هر مکلّفی است که در شرایط طبیعی به سر می‌برد؛ ولی در سالهای قحطی و کمبود مواد غذایی به وجوب استفادهٔ از این گوشتها حکم می‌شود. این حکم ثانوی است و در این مورد مقیّد است به اضطرار؛ یعنی استفاده از مواد غذایی حرام به قدر ضرورت و رفع اضطرار است، همین که قحطی و کمبود پایان یافت مکلّف به حکم اوّلی بازمی گردد.

روشن است که در اینجا هیچ حکمی تغییر نکرده و هر دو حکم اوّلی و ثانوی را شارع قرار داده است و این دو حکم در ظرف خود ثابت هستند و تغییر شرایط مکلّفان به معنای تغییر احکام نیست.

البتّه عناوین ثانویه منحصر به اضطرار نیست آنچه در بالا آمد به عنوان مثال بود.

ج) ترجیح بعضی از احکام بر بعضی دیگر (قاعدهٔ اهمّ و مهم)

ممکن است در زمان یا مکانی حکمی وجود داشته باشد؛ ولی با گذشت آن زمان یا تغییر آن مکان، عنوانی بر آن عارض شود که سبب تغییر حکم گردد.

در مثال معروف «تحریم تنباکو» که به وسیلهٔ فقیه بزرگ اسلامی، میرزای شیرازی انجام گرفت ملاحظه می‌کنیم که در شرایط عادی استفادهٔ از تنباکو به نظر این فقیه بزرگوار مجاز بود؛ ولی هنگامی که انحصار آن به دست یک شرکت انگلیسی می‌افتد و آن را مقدّمه‌ای برای سلطهٔ اقتصادی بر یک کشور اسلامی قرار می‌دهد، مجاز بودن تحت الشعاع وجوب حفظ استقلال اقتصادی کشورهای اسلامی قرار می‌گیرد و حکم آن مبدّل به تحریم می‌شود. این زمان می‌گذرد و بر اثر استقبال عظیم مردم از حکم آن فقیه، شرکت انگلیسی و حکومت وقت مجبور می‌شوند آن را منحل سازند و در شرایط جدید، همان فقیه حکم به اباحه و جواز می‌دهد، در واقع عناوین اهمّ که با تغییر زمان یا مکان به وجود می‌آید عناوین مهم را کنار می‌زنند و حکم را به خود اختصاص می‌دهد.

همچنین در شرایط فعلی که آمریکا با تمام قدرت به حمایت از اسرائیل و ضربه زدن به

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۷۹

کشورهای اسلامی برخاسته، بسیاری از فقهای اسلامی حکم به تحریم خریدوفروش مصنوعات آمریکایی داده‌اند، زیرا هدف مهمتری، عنوان اوّلی جواز را تحت الشعاع قرار داده است و اگر روزی اوضاع برگردد ممکن است این حکم نیز به تغییر شرایط، تغییر کند.

۳. تأثیر زمان و مکان در مصالح و مفاسد احکام

می‌دانیم احکام بنابر اعتقاد محقّقان از امامیّه و اهل سنّت، تابع مصالح و مفاسد است. شراب از آن رو تحریم شده که رجس و عمل شیطانی و موجب عداوت و کینه در میان مردم و بازداشتن از نماز و ذکر اللّه می‌شود، چون عقل را زایل می‌کند و زوال عقل این پیامدها را به دنبال دارد و همچنین است مسألهٔ قمار با آلات مخصوص.

حال اگر در بعضی از موارد موضوع حکم وجود داشته باشد اما مصلحت و مفسده به موجب زمان یا مکان تغییر یابد، طبیعی است که حکم نیز دگرگون می‌شود، زیرا آن موضوع با وصف آن مصالح و مفاسد محلّ حکم بود و اگر این وصف از بین برود دیگر محلّ آن حکم نخواهد بود. مثلًا در زمانهای گذشته همهٔ فقها حکم به تحریم خریدوفروش خون انسان و حیوانات می‌کردند، زیرا هیچ مصلحتی در آن نبود، بلکه منبع انواع مفاسد معنوی و مادی محسوب می‌شد؛ ولی امروز با گذشت زمان، خون انسان عامل نجات بسیاری از مردم (مجروحان و نیازمندان به عمل جراحی) از چنگال مرگ می‌شود، بنابراین خون، همان خون است؛ ولی مفسده، تبدیل به مصلحت مهمّی شده است. بدیهی است در این صورت خریدوفروش خون نمی‌تواند حرام باشد؛ یعنی ملاک حکم تغییر یافته است.

همچنین هرگاه در زمان یا مکان خاصّی شطرنج به عنوان آلت قمار محسوب نشود و عامّهٔ مردم آن را ورزش فکری بدانند، به یقین

در چنین فرضی مفاسد قمار بر آن مترتب نیست و به تعبیر دیگر: عنوان کلّی قمار که دارای مفاسدی است از آن برداشته شده است، بنابراین دلیلی ندارد که حرام باشد.

به این ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که زمان و مکان می‌توانـد عاملی برای تغییر مصالـح و مفاسـد موضوعات باشـد و در سایـهٔ آن حکم دگرگون شود.

۴. تأثیر زمان و مکان در فهم متون (تفسیر عصری)

گاهی یک متن و نصّ شرعی اعمّ از کتاب و سنّت بر اثر تغییر زمان و مکان به گونه‌ای نوتر و عمیق‌تر فهمیده می‌شود؛ یعنی شرایط جدیـد مـوجب فهمی دقیـق‌تر می‌گردد. این در حقیقت امری است که مایـهٔ تقـویت دین اسـلام و متـون منسـوب به آن است، چـون حکایت از عمق و وسـعت فراوان آن می‌کنـد که هر نسـلی می‌تواند از آن بهره‌ای ببرد؛ مانند دریا یا اقیانوس که با آنکه ثابت اسـت هر نسل بهتر از نسل قبل از اسرار و عمق و محتوای آن استفاده می‌برد.

البتّه «فهم بهتر» حاکی از جامعیّت و کامل بودن متن

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۸۰

است که برای هر نسلی پیام تازه‌ای دارد.

امام صادق علیه السلام دربارهٔ قرآن می‌فرماید:

«لأنّ اللّه تبارک و تعالی لمْ یجعله لزمانٍ دون زمانٍ و لا لناسٍ دون ناسٍ، فهو فی کلّ زمانٍ جدید و عند کلّ قومٍ غضّ إلی یوم القیامهٔ ؛ خداونـد تبارك و تعالی قرآن را برای زمان و مردم خاص قرار نـداده است، بنابراین، قرآن در هر زمان جدید است و نزد هر نسـلی تازه است تا روز قیامت». «۱»

وجود تفاسـیر گونـاگون، شاهـدی گویـا بر تأثیرات زمان و مکان در فهم قرآن است، همین خصـیصه در سـنّت هم که تالی‌تلو وحی است، وجود دارد.

عوامل مؤثّر در فهم متون عبارت‌اند از:

۱. پیدایش سؤالات جدید

۲. پدیداری نیازهای نوین

۳. پیدایش شرایط جدید و تنگناها در اجرای شریعت

۴. افزایش سطح علمی مفسّر

قابـل توجّه است که فهم جدیـد به معنـای تحمیـل نظر بر متن نیست، بلکه به معنای فهم بهتر از متن است که تاکنون به علت بساطت اوضاع، از آن غفلت شده بود. مثالهای ذیل سودمند است:

۱. در فتوایی که اخیراً از سوی یکی از مراجع عظـام امامیّه صادر شـده موضوع جمره از سـتون مخصوص به حوضـچه سـنگ ریزه‌ها تغییر داده شده است، لذا لازم است سنگ ریزه‌ها توسّط پرتاب‌کننده داخل حوضچه بیفتد، هر چند ابتدا به ستونها اصابت کند. «۲»

آنچه انگیزهٔ این فهم جدید شده و سبب گردیده که فقیه، با تأمّل تازه‌ای به نصوص بنگرد ازدحام فراوان حاجیان در اطراف جمرات است که تلفات و صدمات زیادی را سـبب می‌شد. این تنگنا باعث شده که نگاهی جدید به متون اصـیل اسلامی انداخته و به تحقیق بیشتر در معنای «جمره» پرداخته شود و معلوم گردد که جمره در لغت نیز به معنای سـتون نیامده است، بلکه به معنای مجمع الحصـی (محل جمع سـنگریزه‌ها) است. در هر حال شـرایط تازه و ازدحام و تنگنای به وجود آمده در طول زمان سبب طرح سؤال و استفتا از فقها و در نتیجه مایـهٔ تحقیق دقیق آنان و منتهی شـدن به فهمی جدید از متن و از واژه «جمره» گردید و روشن است که چنین فتوایی

بر اساس عسر و حرج صادر نشده، بلکه مبتنی بر گشوده شدن افقی تازه، پیش روی فقیه در مقام فهم و استنباط است.

۲. کلمهٔ بیع زمانی به معنای نقل اعیان یا تبادل مال با مال بود؛ ولی پدید آمدن شرایط جدید و پیدایش حقوق و مالکیتهای معنوی سبب شده که فهمی جدید از بیع پیدا شود که بر معاوضهٔ حقوق نیز صادق باشد؛ مانند بیع «حقّ سرقفلی»، یا فروش «حقّ نشر»، «حقّ اختراع»، «حقّ تألیف» و مانند آن.

شرایط جدید و پیدایش حقوق جدید در مجتمع انسانی فقیه را وادار به بازنگری در حقیقت بیع

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳.

(۲). در این زمینه رجوع کنید به کتاب «جمرات، در گذشته و حال» تألیف حضرت آیهٔ اللّه العظمی مکارم شیرازی.

می کند و در نتیجه سبب تجویز بیع حقوق و امتیازات می‌شود. «۱»

۳. پدید آمدن حکومت دینی و صبغهٔ فقهی آن و حاکم شدن فقه و فقیه، مایهٔ نگرش جدید به متون و نصوص دینی شده است، به گونه‌ای که سبب گردیده هم راه حلّی در چارچوبه احکام اسلامی برای مسائل مستحدثه‌ای همانند بانکداری، تورّم، کاهش قدرت خرید پول، مسائل مربوط به رادیو و تلویزیون، هنرمندی، فیلم و تئاتر، حضور زنان و غیر ذلک، از متون دینی به دست آید و هم در بعضی از فتواهای قبلی تجدید نظر شود.

یکی از نمونه‌های بارز این فهم جدید، مربوط به پاک بودن اهل کتاب است؛ بسیاری از فقهای معاصر به خلاف فقهای دوران قبل از حکومت، فتوای به طهارت داده‌اند، گرچه به شکل نادر، این فتوا سابقه نیز داشته است. به نظر می‌رسد مشکلات زمانه و نیاز به ارتباط وسیع و دقیق با اهل کتاب در دیدارهای خارجی، مایهٔ دقّت بیشتر گردیده است به گونه‌ای که از همان متونی که سابقاً نجاست کفّار از آن استفاده می‌شد، طهارت به دست آمد. این نیست مگر نیازها، تنگناها و فعالیّتهای حکومتی، بلکه غیر حکومتی و ازدیاد ارتباط با آنها؛ و البتّه نه به معنای تحمیل حکم و تغییر حکم خداوند، بلکه به معنای کشف حکم واقعی، که سابقاً نیاز چندانی به آن احساس نمی‌شد.

(دقت کنید)

۴. ازدحامات فراوان و افزایش چشم‌گیر طواف کنندگان، باعث تجدید نظر در حدّ مطاف شده است و این نیز نه از باب عسر و حرج که از باب کشف دقیق موضوع مطاف است؛ یعنی با دقّت در ادلّه‌ای که می گوید حدّ مطاف میان بیت و مقام ابراهیم است روشن می‌شود که این یک حکم وجوبی نیست.

روشن است که در زمان عدم ازدحام انگیزه‌ای برای نگرش و دقّت جدید نبود.

از همین قبیل است مسأله قربانی و ذبح آن و نحوه استفاده از آن در ایّام حج.

۵- تأکید علمای اهل سنّت بر شکستن حصر مذاهب اربعه و گشودن باب اجتهاد به روی فقهای معاصر نیز یکی دیگر از نمونه‌های این مطلب است؛ زیرا کثرت مسائلی که در کتب پیشین مطرح نبوده، یا به گونهٔ اجمالی مطرح بوده و در زمان و عصر ما به صورت مسائل جدّی درآمده سبب گردیده است که علمای مذاهب مختلف در ادلّهٔ انسداد باب اجتهاد، یا حصر در مذاهب چهارگانه دقّت بیشتری کنند و در نتیجه به این حقیقت واقف گردند که نه هیچ دلیل معتبری بر انسداد باب اجتهاد داریم و نه دلیلی بر حصر در مذاهب چهارگانه.

البتّه فقهای اهل بیت علیهم السلام از همان آغاز قائل به انفتاح باب اجتهاد و عدم انحصار بوده‌اند.

نمونه‌هایی که ذکر شد نشان می‌دهد که بن‌بستی در احکام اسلام وجود ندارد. آنچه بوده عدم انگیزه برای دقّت بیشتر در متون بوده

است، شرایط جدید این دقّت نظر را الزامی می کند و احکام واقعی کشف

(۱). طبقات الفقهاء، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی، مقدّمه، ص ۳۲۴.

می‌شود و این خود یکی از جلوه‌های خاتمیّت و جامعیّت اسلام است.

گفتار چهارم: گونه‌شناسی تأثیر زمان و مکان

اشاره

حال که با قلمرو و کیفیت تأثیر زمان و مکان آشنا شدیم بجاست که با نگاهی دیگر به گونهٔ «تأثیر زمان و مکان در مفاهیم قرآنی»، در «سیرهٔ نظری و عملی معصومان» و در «فتاوای فقهای قدیم و معاصر» نظری افکنده شود، زیرا گونهٔ تأثیر زمان و مکان در هر یک از موارد یاد شده متفاوت است.

۱. گونهٔ تأثیر در مفاهیم قرآنی

الف) قرآن در طول ۲۳ سال و در مکانهای متعدد- عمدتاً مکّه و مدینه- نازل شده است. دور نیست اگر طول زمان و گستره مکان، تأثیر خود را در قرآن گذاشته باشد، به گونه‌ای که آیات مکّی و مدنی طبق برخی تفاسیر امتیازاتی دارند؛ مثلًا آیات مکّی نوعاً متمرکز در انذار و یادآوری مبدأ و معاد هستند، زیرا مردم جاهلی باید آمادهٔ پذیرش اسلام می‌شدند و نیز فشار مشرکان، آیات صبر و مقاومت را طلب می کرد. در حالی که آیات مدنی، آیاتی است که در زمان تشکیل حکومت نازل شده است و ناظر بر جهاد برای حفظ، توسعه، تداوم حکومت و نیز آموزش اخلاق مدنی و عبادی و اخلاقی و اجتماعی به مردم است. اگر گفته شود که در مکّه اصول دین و در مدینه فروع دین موضوع اصلی و غالبی نزول آیات بود سخنی درست است.

ب) گونهٔ دوم تأثیر زمان و مکان در قرآن، نسخ بعضی آیات است. نسخ در حقیقت رفع حکم به سبب انقضای زمان و مدّت آن حکم است، حکمی که در موارد نسخ جعل می‌شود در واقع مقیّد به زمان خاصّی است که آن زمان پیش خداوند معلوم و پیش مردم مجهول است. «۱» و پس از پایان آن رسماً اعلام می‌شود.

آیات قبله و نجوا از نمونه‌های بارز نسخ هستند.

ج) گونه‌ای دیگر از تأثیر زمان در مباحث قرآنی مواردی است که خاص، طبق مصالحی مدتی بعد از زمان عام بیان می‌شود، مثلًا می‌فرماید: «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّباً» «۲» که یک حکم عام در مورد حلیّت مأکولات و موادّ غذایی است. سپس به تدریج موارد تخصیص را با گذشت زمانهای مختلف بیان می کند، زیرا مصلحت در بیان تدریجی احکام است؛ مثلًا بعد از مدّتی می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ » «... ۳» و یا مثلًا حکم تحریم شراب که به صورت تدریجی نازل شد تا با آماده ساختن مخاطبان تأثیر قطعی خود را بگذارد. آنچه گفته شد در مورد مطلق و مقیّد و مجمل و مبیّن نیز صادق است.

د) نوع چهارم تأثیر، بعد از اتمام نزول آیات

(۱). بدایهٔ المعارف الالهیّهٔ فی شرح عقائد الامامیّهٔ، ص ۲۰۰.

(۲). بقره، آیهٔ ۱۶۸.

(۳). مائده، آیهٔ ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۸۳

قابل تصوّر است که مربوط به فهم آیات در طول زمان و در ارتباط با نیازها و خواسته‌های جدید می‌شود، چنانکه در روایتی که سابقاً از امام صادق علیه السلام ذکر شد، آمده است:

«إنّ اللّه تبارك و تعالی لم یجعله لزمان دون زمانٍ و لا لناسٍ دون ناس فهو فی کلّ زمانٍ جدید و عند کل قوم غضّ إلی یوم القیامهٔ»

؛ «۱» یعنی مفاهیم قرآنی به گونه‌ای زمان شمول و مکان شمول، بیان شده است که قابل انطباق بر همهٔ زمانها و مکانها و جواب گوی همه نیازها در بستر زمان و گسترهٔ مکان است و مطابق روایت فضیل از امام باقر علیه السلام:

«یجری کما تجری الشّمس و القمر

؛ همانند جریان دائمی خورشید و ماه، قرآن جریان و سریان دارد». «۲»

قابل توجّه است که آنچه در طول زمان اتّفاق می‌افتد یا فهم تازه‌ای است و یا تطبیق بر مصداق تازه‌ای. البتّه نباید فراموش کرد که منظور فهم تازه در چارچوبه قواعد باب الفاظ و ادبیات عرب است.

*** تأثیرات چهارگانه فوق در مقام استنباط احکام نقش دارند، هر چند بیشترین نقش را باید به تأثیر در فهم آیات داد که قبلًا هم در فهم متون مورد اشاره واقع شد.

این نکته نیز گفتنی است با توجّه به اینکه قرآن یکی از منابع و بلکه اصلی‌ترین منبع استنباط است تأثیر زمان و مکان در فهم آیات قرآنی خصوصاً در قسم چهارم، در بسیاری از موارد به معنای تأثیر زمان و مکان در استنباط نیز هست.

۲. گونهٔ تأثیر زمان و مکان در سیرهٔ نظری و عملی معصومان علیهم السلام

اشاره

پیشوای معصوم، از خطا و نسیان در نظر و عمل منزّه است. در عین حال بین معصومان گاهی در نظر و عمل در طول زمان و نسبت به امکنهٔ مختلف تفاوتهایی مشاهده می‌شود. این تفاوت ناشی از نیازهای زمان و مکان است و نه چیز دیگر:

الف) تأثیر در سیرهٔ نظری و نحوهٔ گفتار

این اختلاف ناشی از شرایط و شأن صدور روایات است که گاه در چهرهٔ تعارض روایات، ظاهر می‌شود که فقها نخست آن را از طریق جمع دلالی؛ یعنی تخصیص و تقیید حل می‌کنند و در صورت عدم امکان جمع دلالی، به سراغ اخبار علاجیّه و مرجّحات سندی می‌روند و با استفاده از روش تعادل و تراجیح به علاج می‌پردازند. در نتیجه یا یکی از دو دسته روایات را به جهت برخورداری از بعضی مرجّحات ترجیح می‌دهند و یا در صورت تکافؤ و هم سنگ بودن به سراغ تخییر و یا تساقط و در نتیجه اصول عملی می‌روند، مهم آن است که این تأثیرات و تغییرات وجود دارد بدون آنکه ضربه‌ای به عصمت آن امام معصوم علیه السلام بزند، زیرا این اختلاف در تعبیر و گفتار از شرایط خاصّ زمانی و مکانی نشأت گرفته و در واقع مقتضای زمان و مکان هر امام با امام دیگر متفاوت است؛ مثلًا یکی از آن بزرگواران در شرایط

(۱). بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳.

(۲). همان مدرک، ج ۲۳، ص ۱۹۷.

تقیّه و فشار حکومتهای جبّار بوده و دیگری در غیر این زمان. یا اینکه خصوصیّات و شرایط زمانی و مکانی یک امام اقتضا داشت که مثلًا حکمی به نحو عام یا مطلق ادا شود و شرایط زمانی و مکانی امام دیگر مقتضی تقیید یا تخصیص بود.

در گفتار پنجم به نمونه‌های دیگری از این تعارض ظاهری و راه حل آن اشاره خواهد شد.

ب) تأثیر در سیرهٔ عملی معصومان

رسول خدا صلی الله علیه و آله خضاب می‌کرد و امیر مؤمنان علیه السلام گاه از خضاب پرهیز داشت «۱» و لباس خشن می‌پوشید و امام صادق علیه السلام لباس نرم و فاخر، «۲» رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام حکومت می‌کنند سایر ائمّه علیه السلام حکومت تشکیل نمی‌دهند. امام حسین علیه السلام قیام می‌کند. امام حسن علیه السلام صلح می‌کند و ده‌ها نمونه از این قبیل، حاکی از تأثیر شرایط زمان و مکان در سیرهٔ عملی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است. بدیهی است هر کدام از معصومان اگر در شرایط دیگری قرار می‌گرفتند همان اقدام را انجام می‌دادند، پس تغییر سیره، به معنای تغییر ارزشها یا احکام یا اصول نیست.

۳. گونهٔ تأثیر زمان و مکان در فتاوای فقها

گرچه بخش عظیمی از اختلاف فتاوای فقها ارتباطی به شرایط زمانی و مکانی ندارد؛ نظیر اختلافاتی که از اختلاف در مبانی رجالی، درایه، فقه اللغهٔ و تفاوت سطوح علمی فقها نشأت می‌گیرد و نظیر اختلافاتی که از اختلاف در بعضی از مبانی اصولی به وجود می‌آید؛ مانند اختلافات فراوانی که ابن ادریس در فتاوا با شیخ الطائفه دارد و جهت آن گرایش زیاد وی به استدلالات عقلی و گریزش از اخبار آحاد است، بر خلاف شیخ طوسی که خبر واحد را حجّت می‌داند. «۳»

بخشی از اختلافات است که شرایط و خصوصیّات زمانی و مکانی نقش مستقیمی در تحقّق آن دارد؛ نظیر اختلافاتی که نوع سؤالات و استفتائات برخاسته از نیازهای زمان خاص و یا مکان خاص، بر فقها تحمیل می‌کند؛ مثلًا چند نسل از فقها فتوا به نجاست اهل کتاب و نسل بعدی فتوا به پاکی آنان می‌دهند. فقیهان عصر حکومت دینی با فقیهان عصر غیر حکومت، فتاوای متفاوتی دارند، فقیهان عصر اینترنت و رایانه که با سؤالات و نیازهای جهانی روبه‌رو می‌شوند و سفرهایی به جهان می‌کنند قطعاً احکام دیگری صادر می‌کنند. اشتباه نشود منظور این نیست که آنها تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرند و رنگ آن را به خود می‌پذیرند، بلکه مقصود این است که به نیازهای جدید و مشکلاتی پی می‌برند که سبب غور بیشتر در ادلّه می‌شود و از درون این ادلّه گاه فتوای تازه‌ای بیرون می‌آورند.

---

(۱). نهج البلاغه، حکمت ۱۷. و سئل علیه السلام عن قول الرسول صلی الله علیه و آله «غیّروا الشیب و لا تشبّهوا بالیهود» فقال علیه السلام: إنّما قال صلی الله علیه و آله ذلک و الدّین قُلّ فأمّا الآن و قد اتّسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤٌ و ما اختار.

(۲). مجموعهٔ آثار استاد مطهری، ج ۲۱، ص ۱۵۲.

(۳). سرائر، جلد ۳، صفحهٔ ۴۶ و ۵۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۸۵

لازم به یادآوری است که این نوع اختلاف میان ائمّهٔ مذاهب اربعه نیز وجود دارد که گاه ناشی از تأثیر زمان و مکان در استنباط و گاه ناشی از اختلاف در مبانی است. گاه امام یک مذهب، خود نیز تغییر فتوا می‌داد و گاه در یک مذهب میان فقهای آن نیز اختلاف پدید می‌آید، مثلًا طرز تفکّر ابو حنیفه، عقلانی است؛ ولی در حدّ افراط؛ یعنی در فقه خودش بیشتر روی استدلال فتوا می‌دهد به طوری که اخبار و احادیثی که به آن استناد می‌کند، بسیار کم است، لذا مسلک ابو حنیفه قیاس و مرکز او در عراق و کوفه بود.

معاصر او مالک بن انس و مرکز وی در مدینه بود. مالک بیشتر به حدیث اعتماد داشت و اگر جایی حدیث نبود به سیرهٔ صحابهٔ پیغمبر صلی الله علیه و آله وگرنه به سیرهٔ تابعین اعتماد می‌کرد.

شافعی میانه رو بود. وی شاگردِ شاگرد ابو حنیفه و ظاهراً شاگرد أبو یوسف است. مدّتی در عراق نزد وی فقه ابو حنیفه را آموخت. سپس زمانی نزد مالک درس خواند. آنگاه به مصر رفت. مردم مصر به فتوای او عمل می‌کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی مذهب شدند.

أحمد بن حنبل تقریباً با حضرت هادی علیه السلام معاصر است. فقه او بسیار جامد است. او اساساً برای عقل حقّی قائل نیست. «۱»

به اتّفاق تمام فقها کتاب «حجهٔ» یا «بغدادی» مشتمل بر مذهب قدیم امام شافعی بوده است، شافعی این کتاب را به عنوان یکی از پیروان امام مالک و مجتهد در مذهب آن امام نوشت، پس مذهب قدیم امام شافعی همان مذهب مالک بوده است و مذهب جدید وی مذهب اجتهادی مستقل اوست که در کتاب «الامّ» تبلور یافته است. «۲»

شافعی در فتوای قدیم، نظراتی ابراز کرد که قول جدیدش با آن مخالف است. برخی از فتاوای قدیم و جدید وی به قرار ذیل است:

الف) در قدیم فتوا داد آب راکد اگر زیاد باشد، بر اثر ملاقات با نجس ناپاک نمی‌گردد «۳»؛ ولی در کتاب الام، (ج ۱، ص ۴) فتوا به نجس بودن آن داده است.

ب) در نمازهای جهریه تأمین [گفتن آمین، پس از قرائت حمد] را مستحب دانسته؛ «۴» ولی ظاهر کلام او در کتاب الامّ، (ج ۱، ص ۱۰۹) می‌رساند که تأمین مطلقاً واجب است.

ج) کسی که در شب نیّت روزه کند، سپس مجنون شود، روزهٔ او در صورتی صحیح است که در جزئی از روز از جنون بهبود یابد؛ «۵» ولی از کتاب الفقه علی المذاهب الاربعهٔ (ج ۱، ص ۵۷۶) معلوم می‌شود که فقهای مذاهب همگی اتّفاق دارند روزهٔ او به هیچ وجه صحیح نیست. و در قضای آن اختلاف است؛ شافعیّه معتقدند اگر شبانگاه چیزی را بخورد که در روز عقلش را زایل کند، باید روزهٔ آن روز را قضا کند وگرنه لازم نیست.

---

(۱). مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۲۱، ص ۸۲- ۸۰.

(۲). تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، ص ۱۶۰- ۱۵۷.

(۳)- ۵. همان مدرک، ص ۱۵۴- ۱۵۲ و الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم و الجدید، دکتر احمد غراوی عبد السلام، ص ۵۵۱.

(۴)-

(۵)-

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۸۶

امام شافعی در عقد ازدواج، هم شأنی و هم طرازی شوهر با همسرش را تنها در دیانت و اخلاق اسلامی لازم شمرده؛ ولی جمعی دیگر از فقهای شافعی، مثل أبو إسحاق شیرازی، امام الحرمین، غزالی و قفّال گفته‌اند: تنها دیانت و اخلاق اسلامی کافی نیست،

بلکه در چند امر دیگر مانند حریّت، نَسَب، شغلها و موقعیتهای اجتماعی و ... مطابق نظر برخی، در ثروت و دارایی، نیز باید کفو و هم شأن همسرش باشد. «۱»

گفتار پنجم: نتایج تأثیر

اشاره

قائل شدن به تأثیر زمان و مکان، دارای فواید فراوانی است که به تعدادی اشاره می‌شود:

الف) حلّ تعارض ظاهری موجود در سیرهٔ نظری و عملی معصومان علیهم السلام

غرض از نقش زمان در علاج تعارض، دست یافتن به یک جمع دلالی و عرفی و در نتیجه رفع تعارض ظاهری است؛ نه آنکه مراد ترجیح روایتی بر روایت دیگر و در نتیجه حکم به جدّی بودن صدور یکی و عدم جدّی بودن صدور دیگری باشد؛ چنان که در حمل بر تقیّه چنین علاج می‌شود. به بیان دیگر: مقصود این است که با فرض صدور و جدّی بودن استعمال در هر دو روایت، هر یک از آن دو مربوط به زمان یا مکان یا شرایط ویژه‌ای هستند، لذا با هم تعارض ندارند.

نمونه‌هایی از تأثیر زمان و مکان در حلّ تعارض در سیرهٔ نظری و عملی معصومان علیهم السلام از نظر فقهای اهل بیت علیهم السلام عبارت‌اند از:

۱. اخبار مربوط به خمس به دو طایفه تقسیم می‌شوند. در میان روایات مربوط به تحلیل و عفو خمس، اخباری وجود دارد که از لحاظ سند صحیح و از جهت دلالت نیز گویا و رساست؛ مانند صحیحهٔ فضلا «۲» از امام باقر علیه السلام که از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود ...: « شیعیان ما از پرداخت خمس معاف‌اند». «۳»

طایفهٔ دوم بر شدت مطالبهٔ خمس دلالت دارد؛ مانند روایت محمّد بن زید طبری از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام که در پاسخ به یکی از تجّار فارس دربارهٔ حکم خمس فرمود: «خمس، کمکی برای دین و عیال و موالیان ماست و ما آن را نمی‌بخشیم، زیرا با آن آبروی خویش (و پیروان خود) را در برابر سیطرهٔ دشمنان، حفظ می‌کنیم، پس آن را از ما دریغ مدارید». «۴»

شکی نیست که اختلاف این دو طایفه از روایات به تفاوت شرایط زمانی امام باقر و امام رضا علیهما السلام بر می‌گردد.

۲. علاوه بر آیات قرآن، روایات اسلامی نیز

---

(۱). ر. ک: تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، ص ۳۱۱- ۳۰۹.

(۲). محمّد بن مسلم، زراره و أبو بصیر.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۶، ص ۳۷۹، ح ۱.

(۴). همان مدرک، ج ۶، ص ۳۷۵، ح ۲.

دلالت بر این دارد که مسلمانان در آغاز اسلام مأمور به هجرت بودند؛ یعنی هر جا و هر موقع اسلام می‌آوردند باید به سوی مدینه حرکت کنند؛ ولی در بعضی از روایات هجرت را واجب نمی‌دانند، حتّی این حکم مقیّد به این شده است که بعد از فتح مکّه هجرتی در کار نیست.

این دو روایت هرگز با هم منافاتی ندارند، زیرا هجرت مخصوص زمانی بود که عدّهٔ مسلمانان کم و پایگاه اسلام مدینه بود و

می‌بایست همه در آنجا اجتماع کنند تا قوّت و قدرتی حاصل شود؛ ولی بعد از فتح مکّه و سیطرهٔ اسلام بر جزیرهٔ العرب دیگر هجرت، فلسفهٔ خود را از دست داده بود.

۳. در حدیثی می‌خوانیم که طبق فرمودهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خضاب کردن (رنگ کردن موها) برای مردان مستحبّ است؛ ولی هنگامی که در این باره از علی علیه السلام سؤال کردند، فرمود:

«إنّما قال صلی الله علیه و آله ذلک و الدّینُ قُلّ فأمّا الآن فقد اتّسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤ و ما اختار

؛ این مربوط به زمانی است که پیروان اسلام اندک بوده‌اند (و چهره‌های جوان سبب قوّت و قدرت بود) اما امروز که اسلام گسترش یافته و نظام اسلامی استوار شده، همه در این امر مخیّرند». «۱»

۴. اختلاف در شیوه مبارزه با ستمگران که هر یک از معصومان علیهم السلام با توجّه به شرایط زمانی و مکانی و توان رزمی طرفداران خود، «جنگ» یا «صلح و بی‌طرفی» را برگزیده‌اند.

۵- در روایتی از امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤالی دربارهٔ نگهداری گوشت قربانی در منیٰ بیش از سه روز فرموده‌اند:

«لا بأس بذلک الیوم، إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّما نهی عن ذلک أوّلًا لأنّ النّاس کانوا یومئذٍ مجهودین

؛ این مسأله (نگهداری گوشت قربانی در منیٰ بیش از سه روز) در این زمان (زمان امام صادق علیه السلام) اشکالی ندارد، و نهی رسول خدا بدین جهت بود که مردم آن زمان در تنگی معیشت به سر می‌بردند». «۲»

۶. سیرهٔ عملی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز گاهی در زمانهای مختلف بر حَسَب اوضاع و شرایط تغییر می‌کرد؛ مثلًا آن حضرت در شرایط سالهای آغازین بعثت، در برابر آزار مشرکان، به مسلمانان اجازهٔ برخورد قهرآمیز نمی‌داد و فقط امر به صبر و شکیبایی می‌نمود؛ ولی پس از آن در مدینه، پس از تشکیل حکومت و فراهم ساختن عِدّه و عُدّه، در برابر آزار مشرکان، دفاع سرسختانه کرد و دستور به مبارزه و نبرد داد. «۳»

همچنین آن حضرت، در حالی که در نبردهای بدر و احد و احزاب، با دشمنان برخورد قهرآمیز

---

(۱). نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۷.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰، ص ۱۴۹، ح ۵.

(۳). مراحل جهاد نیز به تدریج، تشریع شد، مرحلهٔ اوّل. اذن دفاع: «أُذنَ لِلّذِینَ یُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ». (... حج، آیهٔ ۳۹).

مرحلهٔ دوم. عقب راندن متعرّضین به مسلمانان: «فَإِنْ لَمْ یَعْتَزِلُوکُمْ وَ یُلْقُوا إِلَیْکُمُ السَّلَمَ ». (... نساء، آیهٔ ۹۱).

مرحلهٔ سوم. پیکار با دشمنان نزدیک‌تر ...: « قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ ». (... توبه، آیهٔ ۱۲۳).

مرحلهٔ چهارم. جنگ تمام عیار: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتّی لَا تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلّهِ». (بقره، آیهٔ ۱۹۳).

داشت و مشرکان را مجازات می‌کرد، در ماجرای فتح مکّه- بر اساس شرایط به وجود آمده- با همگان کریمانه برخورد کرد و از قهر و انتقام پرهیز نمود.

ب) تسهیل در احکام حکومتی

احکام شرعی در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: احکام اوّلیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی.

پر واضح است که ملاک وضع حکم و قرارداد احکام حکومتی، چیزی جز مصلحت اسلام و مسلمین نیست و روشن است که با تحوّل در روابط، مناسبات، تکنولوژی و ... مصالح مردم دستخوش تغییر می‌گردد.

فرمانهای اجتماعی و حکومتی پیشوایان اسلام چون در راستای مصلحت مزبور صادر شده نمی‌تواند ثابت بماند. مرحوم شهید مطهری، فلسفهٔ احکام حکومتی را در شریعت، هم‌سازی و سازگاری قانونهای اسلامی و پیش بردن حاکمیّت دین با شرایط گوناگون زمان و مکان می‌داند، «۱» از این رو با مؤثّر دانستن زمان و مکان در اجتهاد، امر حکومت که مسأله‌ای پیچیده و دشوار است، آسان می‌گردد. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مسألهٔ ضامن بودن صنعتگر در صورت تلف مال در دست وی، از مسائلی است که می‌توان نقش زمان و مکان را در حکم مربوط به آن به وضوح مشاهده کرد. صنعتگران و صاحبان حرفه‌های مختلف، هرگاه متاع مراجعه کنندگان را برای تعمیر و اصلاح نزد خود نگاه می‌داشتند؛ ولی بر اثر حادثه‌ای تلف می‌شد در صورت امین و درستکار بودن ضامن مال شناخته نمی‌شدند. این در حالی است که در زمان امیر المؤمنین علی علیه السلام حضرت به نحو مطلق و به نفع مردم و حفظ اموالشان حکم به ضامن بودن آنها نمودند «۲» و با توجّه به اینکه «ید» آنها ید امانی است و مطابق قاعده، در صورت عدم تقصیر، ضمانتی نیست در عین حال حضرت حکم به ضمان به نحو مطلق فرمودند.

این نشان آن است که در زمان حضرتش روحیّه اهمال‌گری در میان صاحبان حرفه‌های مختلف نسبت به حفظ اموال مردم غلبه یافته بود و حضرت با توجّه به ولایت و حاکمیّت خود و به تعبیر علّامهٔ مجلسی «۳» بر عهده داشتن وظیفهٔ تأدیب مردم، و برای مبارزهٔ با این روحیه، حکم به ضمان به نحو مطلق (به گونه‌ای که حتّی شامل اقلیّت امین آنها نیز می‌شد) فرمودند و این دلیلی است بر نقش زمان در حکم حکومتی حاکم.

۲. در پیمان صلح حدیبیّه گرچه به حسب ظاهر امتیازاتی به کفّار داده شد و از این جهت بر جمعی از اصحاب، گران آمد؛ ولی رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله با توجّه به اشرافی که بر مصالح اسلام و مسلمین داشت و می‌دانست که این پیمان، در مجموع منافع فراوانی

---

(۱). اسلام و مقتضیّات زمان، ج ۲، ص ۹۱- ۹۰.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۳، باب ۲۹ از ابواب احکام الاجاره، ح ۴ و ۱۲.

(۳). مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۲۹۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۸۹

را در پی دارد، تن به این پیمان داد. روشن است مصلحتی که در این گونه موارد، مورد نظر حاکم است تابع شرایط و مقتضیّات زمان و مکان است و بر اساس آن رقم می‌خورد.

ج) تسهیل در معیشت

با پذیرش تغییر احکام بر اساس تغییر موضوع، می‌توان نمونه‌های فراوانی از تأثیر این قضیّه را در تسهیل امر معیشت مردم بیان نمود:

۱. امام صادق علیه السلام در پاسخ اشکال سفیان ثوری بر نحوهٔ لباس پوشیدن حضرت فرمود: «به تو خبر می‌دهم که رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمانی که مردم در سختی و فشار بودند، بسیار ساده بود و امروز که مردم رفاه بیشتر دارند لباسهای نیکو، شایستهٔ مؤمنان است؛ نه کافران». «۱»

۲. أبو بکر حضرمی می‌گوید: بر امام صادق علیه السلام وارد شدم که مردی به نام حَکَم سرّاج از حضرت پرسید: فروش زین اسب و ادوات جنگی به شامیان چه حکمی دارد؟ حضرت فرمودند: «اشکال ندارد.

شما در این زمان مانند یاران رسول خدا در صلح و آرامش هستید، درگیری و جدالی نیست؛ ولی زمانی که جنگ صورت بگیرد

در آن زمان فروش سلاح به آنان جایز نیست». «۲»

۳. در موضوع آداب زندگی نیز، زمان و مکان مؤثّر خواهد بود و این مطلب از روایت ذیل استفاده می‌شود:

«لا تقسروا أولادکم علی آدابکم فانّهم مخلوقون لزمانٍ غیر زمانکم

؛ فرزندانتان را بر آداب خودتان مجبور نکنید، چون آنان برای زمانی غیر از زمان شما خلق شده‌اند». «۳»

۴. در گذشته سن و سال خاصّی برای کار کردن جوانان و نوجوانان وجود نداشت. در دستورات شرع نیز دستور خاصّی در این زمینه دیده نمی‌شود؛ ولی در عصر ما به جهت حفظ نیروی نوجوانان و لزوم ادامهٔ تحصیل برای آنها، در بسیاری از محافل جهانی سنّ خاصّی برای کار در نظر گرفته‌اند و به کار گرفتن کودکان را قبل از آن ممنوع شمرده‌اند. بعضی از محافل اسلامی نیز این مصوبه را به جهت مصالح قطعی و مسلّمی که دارد، پذیرا شده‌اند.

د) هماهنگ ساختن اسلام با نیازهای واقعی زمان

یکی از مسائل نوپیدا، جایگزینی رأی دادن به جای دست دادن و بیعت در قدیم است. امروزه به جای بیعت با دست، رأی موافق خود را در صندوق می‌اندازند.

فقیهی که دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد دخیل می‌داند می‌گوید: آنچه موضوعیّت دارد «اعلان اطاعت» به پیشوا یا فقیه حاکم است. این موضوع، سابقاً در نظر عرف با دست دادن تحقّق می‌یافت و امروز با رأی دادن و به این صورت، جایگزینی یکی را از دیگری، حل می‌کند.

---

(۱). کافی، ج ۵، ص ۶۵.

(۲). همان مدرک، ج ۲، ص ۱۱۲.

(۳). شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۶۷.

دائرۀ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۰

به بیان دیگر: از آنجا که اسلام پاسخگوی همهٔ احتیاجات انسان است، شکل پاسخگویی به نیازهای انسان در زمانهای مختلف فرق می‌کند که این با دخالت زمان و مکان در اجتهاد قابل تحقّق است. آنچه امروز به عنوان «مسائل مستحدثه» مطرح است، دستاورد عنصر زمان است. منفعت در عقود بانکی، خریدوفروش اعضای انسان، خریدوفروش خون، بیمه، قانون کار، مقرّرات راهنمایی، محیط زیست، معادن، حقوق بین الملل، سفر هوایی، دوقلوهای به هم چسبیده و شرکت در انتخابات از طریق رأی دادن، از جمله مسائلی است که در صدر اسلام هنگام صدور احکام، وجود نداشت؛ با مؤثّر دانستن دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد می‌توان پاسخ درست شرعی این مسائل را از نصوص دینی استنباط کرد.

ه) رفع عسر و حرج

عسر و حرج از عناوین نسبی و اضافی هستند که با توجّه به شرایط زمان و مکان (اختلاف اشخاص و حالات آنها) دگرگون می‌شوند. قاعدهٔ نفی عسر و حرج بر بسیاری از احکام حکومت می‌کند، فقیه با تشخیص موارد عسر و حرج که با اختلاف زمان و مکان مختلف می‌شود، مانع از به سختی افتادن مردم می‌شود. امروز به جهت عادت کردن مردم به وسائل جدید، رفتن به سفر حج به روش قدیم (پیاده یا مرکب حیوانی) عمل بسیار دشوار و نوعاً حرجی به شمار می‌آید و قهراً حکم وجوب حج از عهدهٔ کسانی

که امکانات و وسائل امروزی را در اختیار ندارند، به حکم قاعدهٔ «لا حرج» برداشته می‌شود.

فصل دوم: شبهات و سؤالات

الف) مخدوش شدن جاودانگی احکام اوّلیهٔ اسلام

اگر زمان و مکان را دخیل در احکام و سبب تغیّر آن بدانیم نتیجه‌اش این است که اسلام، دینی جاودانه و احکام آن ابدی نباشد و چنین چیزی با اصل ابدی بودن احکام (حلال محمّد حلال الی) ... سازگار نیست.

پاسخ: در مباحث قبل به خوبی روشن شد که احکام اسلام تغییری نمی‌کند و آنچه در واقع تغییر می‌پذیرد موضوعات احکام است؛ پس خدشه‌ای به جاودانگی احکام وارد نمی‌شود؛ مثلًا اگر شراب سرکه شود و حکم حرمت تبدیل به حلیّت گردد، قطعاً کسی نمی‌گوید بر جاودانگی احکام اسلام خدشه وارد شده است.

ب) مصلحت محوری و مصالح مرسله

اشکال این است که مطابق آنچه گذشت، مصلحت پایهٔ صدور احکام است، فقیه با تشخیص مصلحت حکمی را صادر می‌کند و این همان مصالح مرسلهٔ برادران اهل سنّت است که هنگام فقدان دلیل شرعی معیّن، به آن تمسّک می‌جویند.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۱

به تعبیر دیگر: فقهای اهل سنّت در مواردی که نص و حکم شرعی وجود ندارد، به مصالح مرسله متمسک می‌شوند در حالی که این مطلب مورد قبول فقهای امامیّه نیست.

پاسخ: اصول فقه شیعه گرچه بر تابعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه در مقام ثبوت، پای می‌فشارد؛ لیکن در مقام اثبات آنچه را که به نظر انسان مصلحت می‌آید تا وقتی که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم کلی الهی قلمداد نمی‌کند. «۱» به بیان دیگر: مقصود از مصلحتی که فقیه شیعی به آن تمسّک می‌کند مصلحتی است که دخالت آن در حکم قطعی باشد در حالی که در مصالح مرسلهٔ اهل سنّت مصالح ظنّی نیز مورد قبول است.

ج) عرف محوری و عرفی شدن دین!

شبهه این است که با ورود دین به صحنهٔ سیاست و دخالت تأثیر زمان و مکان در احکام، دین عرفی خواهد شد و قداست خود را از دست خواهد داد. به بیان دیگر: گره خوردن دستگاه فقاهت با دستگاه دولت باعث می‌شود نهاد سیاست آثار و مقتضیّات خود را به نهاد دین تحمیل کند. دولت به ویژه در عصر مدرن، مهم‌ترین کانون عرفی کننده است.

دولت برای بقا در جهان مدرن باید دائماً به محاسبه مقدورات و محدودیّتها و هزینه‌ها و فایده‌ها و تهدیدها و فرصتها بپردازد، و همه این متغیّرات، عرفی شدن را به دین تحمیل می‌کند تا حکومت به عنوان دین باقی بماند.

پاسخ: عرف تنها از عناصر مورد اتکای فقها در شناخت موضوعات احکام است؛ نه خود احکام.

عرف به شفاف سازی موضوعات برای کشف احکام آنها در چارچوب ضوابط دین می‌پردازد و آنچه مورد اشکال است تابعیّت دین از عرف است که چنین چیزی با صِرف دخالت عرف در تشخیص موضوعات اتّفاق نمی‌افتد.

توضیح اینکه: ضرورت‌ها و بن‌بستها و مشکلاتی که برای حکومت رخ می‌دهد هرگاه در چارچوبهٔ عناوین ثانویه قرار گیرد حکم شرعی آن روشن خواهد بود و این ارتباطی با عرفی شدن احکام ندارد، مثلًا اگر ما ببینیم در شرایط کنونی انجام شورا و مشورت در

امور مسلمین تنها از طریق انتخابات نمایندگان مردم کارساز است به سراغ آن می‌رویم؛ زیرا که ضرورت ایجاب می‌کند و ضرورتها از عناوین ثانویه است. چنانکه در حدیث معروف وارد شده:

«لیس شیء ممّا حرّم اللّه إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه

؛ هر چیزی که حرام است خداوند آن را برای افراد مضطر حلال می‌کند». «۲» به طور مسلّم، ممکن است چیزی ذاتاً مباح باشد، مانند انتخابات، ولی ضرورتها آن را به مرحلهٔ وجوب سوق دهد.

از سوی دیگر، مراجعه به عرف برای تشخیص موضوعات احکام غیر از عرف‌گرایی است که تلاشی ایدئولوژیک به منظور مقابله با باورهای دینی است.

---

(۱). اصول الفقه (مظفر)، ج ۳، ب ۴، دلیل عقلی.

(۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۵۸.

نکتهٔ قابل توجّه در محل بحث این است که قضایای شرعیّه- چنانکه در علم اصول ثابت شده- به نحو قضایای حقیقیه‌ای صادر می‌شود که دایرهٔ شمول آن فراتر از افراد موجود در زمان صدور حکم است و در واقع به قضایای شرطیّه بر می‌گردد. گرچه ممکن است خصوص موضوع در این گونه قضایا در طول زمان تغییر یابد و یا مصادیق جدیدی برای آن به وجود آید و به تبع تغییر موضوع، حکم نیز تغییر پیدا کند؛ لیکن شرطیّت و تلازمی که در این گونه قضایا وجود دارد (اگر چنین باشد چنان می‌شود) پیوسته ثابت است و اتّفاقاً روح و جوهرهٔ این گونه قضایا به همان شرطیّت و تلازم بازمی‌گردد و روشن است که جابجایی یا تغییر موضوع و یا مصداق و حتی تغییر محمول قضیه به تبع موضوع، منافاتی با ثبات و دوام حکم «مشروط» که در این قضیه دیده می‌شود ندارد.

مثلًا حکم کلّی «بیع الدم حرام؛ خریدوفروش خون حرام است» بازگشت به اصل کلی

«انّ اللّه إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه

؛ هرگاه خداوند چیزی را حرام کند پول حاصل از فروش آن نیز حرام است» «۱» می‌کند؛ حال اگر شرط عوض شد؛ یعنی یک شیء مانند خون که سابقاً منافع آن منحصراً حرام بود؛ در زمان ما، منافع حلالی برای نجات جان انسانها پیدا کرد، طبیعی است که جزای این شرط که حرمت خریدوفروش است، عوض خواهد شد.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۱۶ ه. ق.

۴. اسلام و مقتضیّات زمان، علّامهٔ شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.

۵. اصول الفقه الاسلامی، دکتر وهبه زحیلی، دار الفکر، دمشق، ۱۴۰۶ ق.

۶. الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم و الجدید، دکتر احمد غراوی عبد السلام.

۷. بحار الأنوار، علّامهٔ مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۸. بدایهٔ المعارف الالهیّهٔ فی شرح عقائد الامامیّهٔ، محسن خرازی، جامعهٔ مدرّسین قم، چاپ هفتم، ۱۴۲۰ ق.

۹. تحریر المجله، کاشف الغطاء، المکتبهٔ المرتضویّه، مکتبهٔ النجاح تهران و مکتبهٔ فیروزآبادی قم، ۱۳۵۹ ق.

۱۰. تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، عبد اللّه احمدیان، نشر احسان.
۱۱. تفسیر القرطبی، (الجامع لاحکام القرآن)، أبو عبد اللّه محمّد بن احمد قرطبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، آیهٔ اللّه خویی، المطبعهٔ العلمیّه، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، دار الکتب الاسلامیّه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.

---

(۱). عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۳۰۱؛ تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۲۲۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۳

۱۴. جواهر الکلام، شیخ محمّد حسن نجفی، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۵. دروس فی علم الاصول، شهید محمّد باقر صدر، مجمع شهید صدر، اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
۱۷. طبقات الفقهاء، جعفر سبحانی، مکتبهٔ توحید، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق سیّد مرعشی و مجتبی عراقی، چاپ سید الشهداء، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، عبد الرحمن الجزیری، دار الفکر، بیروت.
۲۰. الفروق، علّامه قرافی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. فوائد الاصول، میرزا محمّد حسین نایینی، جامعهٔ مدرّسین قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. القواعد و الفوائد، شهید اوّل، منشورات جمعیهٔ منتدی، النشر نجف اشرف، مطبعهٔ الآداب، ۱۹۸۰ م.
۲۳. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. کیهان اندیشه، شمارهٔ ۲۹.
۲۵. مجمع الفائدهٔ و البرهان، محقّق اردبیلی، جامعهٔ مدرّسین قم، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. مجموعه آثار استاد شهید علّامهٔ مرتضی مطهری رحمه الله، انتشارات صدرا.
۲۷. مختصر النافع، محقّق حلّی، مؤسّسهٔ مطبوعات دینی، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. المدخل الفقهی العام، محمّد مصطفی الزرقاء، مطبعهٔ طربین، دمشق، ۱۹۶۸.
۲۹. مرآهٔ العقول، علّامهٔ محمّد باقر مجلسی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۶ ش.
۳۰. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. معجم الاوسط، سلیمان بن احمد طبرانی، تحقیق ابراهیم الحسینی، دار الحرمین.
۳۲. مفتاح الکرامهٔ، علّامه سیّد جواد عاملی، جامعهٔ مدرّسین قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ ق.
۳۳. مصباح الفقاههٔ، آیهٔ اللّه خویی، وجدانی، چاپ اوّل، ۱۳۶۸ ش.
۳۴. الموافقات، شاطبی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.
۳۵. نهایهٔ الحکمهٔ، علّامه طباطبایی، جامعهٔ مدرّسین قم، چاپ یازدهم، ۱۴۱۵ ق.
۳۶. وسائل الشیعهٔ، حرّ عاملی، مکتبهٔ الاسلامیّه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۵ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۵

۱۰ علوم پیش نیاز اجتهاد

اشاره

اجتهاد از نظر لغت

اجتهاد از نظر اصطلاح

اقسام اجتهاد

مقصود از اجتهاد در عنوان بحث

لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش نیاز اجتهاد

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۷

علوم پیش نیاز اجتهاد

پیشگفتار:

در این بخش به پنج مطلب اشاره می‌شود:

۱. اجتهاد از نظر لغت

۲. اجتهاد از نظر اصطلاح

۳. اقسام اجتهاد

۴. مقصود از اجتهاد در عنوان بحث

۵. لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش نیاز

۱. اجتهاد از نظر لغت

اجتهاد در لغت از ریشه «جَهْد» به فتح جیم، یا از «جُهد» به ضمّ جیم است؛ فیّومی می‌گوید: «الجُهد بالضم فی الحجاز و بالفتح فی غیرهم الوسع و الطاقة» «۱» و نظر ابن فارس چنین است: «الجیم و الهاء و الدال، أصله المشقة ... و الجُهد الطاقة» «۲» و ابن منظور می‌گوید: «الجَهْد و الجُهد بمعنی الطاقة» یعنی جَهْد و جُهد به معنای قدرت و توانایی است و در همین کتاب آمده که «جَهْد» به معنای سختی و رنج است و «جُهد» به معنای طاقت و توانایی است. «۳»

راغب اصفهانی می‌گوید: «الجَهْد و الجُهد الطاقة و المشقّة»، نیز: «الجَهْد الطاقة» و «الجُهد الوسع» و سرانجام گفته است: «الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة و تحمّل المشقة «۴»؛ اجتهاد آن است که انسان در انجام کاری نهایت طاقت و توان خویش را به کار گیرد و رنج‌ها و سختی‌ها را تحمّل کند».

حق آن است که تحمّل مشقّت و سختی از لوازم به کار گرفتن نهایت قدرت و توان است. اجتهاد در لغت به معنای استفاده کردن از تمام قدرت و توان است که لازمه‌اش در رنج و سختی قرار گرفتن می‌باشد. «۵»

آیهٔ شریفه: «لَا یَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ» «۶» به همین معنا اشاره دارد، یعنی بیش از توان نمی‌یابند. و در

---

(۱). مصباح المنیر، مادّهٔ «جهد».

(۲). مقاییس اللغه، مادّهٔ «جهد».

(۳). لسان العرب، مادّهٔ «جهد».

(۴). مفردات، مادهٔ «جهد».

(۵). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۶.

(۶). توبه، آیهٔ ۷۹.

نهج البلاغه نیز به این معنا آمده:

«و لا یؤدّی حقّه المجتهدون

؛ کسانی که نهایت قدرت و توان خویش را به کار گیرند نمی‌توانند حقّ پروردگار متعال را ادا کنند». «۱»

این واژه، گاه در مواردی که انسان، اشیای ثقیل و سنگینی را حمل کند یا آن را از زمین بردارد نیز استعمال می‌شود. «۲»

لذا به کسی که ضروریات دین را به دست می‌آورد، نمی‌گویند اجتهاد کرده؛ ولی برای فقیهی که مسائل پیچیدهٔ فقهی و احکام شرعی را از منابع آن استنباط کرده این واژه را به کار می‌برند.

۲. اجتهاد از نظر اصطلاح

علمای اصول برای اجتهاد معانی و تعاریف مختلفی ذکر کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

الف) هرگاه کسی در تحصیل و به دست آوردن ظن به حکمی شرعی تمام توان و همه قدرت خویش را به کار گیرد، در این صورت می‌گویند: او اجتهاد کرده و مجتهد است. «۳»

این تعریف اگر چه در کلمات بعضی از علمای امامیّه دیده می‌شود «۴»، ولی ریشهٔ اصلی آن در کلمات غیر امامیّه (عامّه) است «۵»؛ زیرا عامّه ظن به احکام را به طور مطلق حجّت شرعی می‌دانند و آنچه نزد امامیّه معتبر است ظنون خاصّی است که دلیل خاص بر حجیّت آن اقامه شده باشد.

ایراد دیگر اینکه وجهی ندارد تعریف، مقیّد به تحصیل ظن به حکم شرعی بشود، چون اگر بذل وسع و طاقت در تحصیل علم به حکم شرعی شود نیز، اجتهاد صدق می‌کند. «۶»

ب) «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّة علی الحکم الشرعی؛ اجتهاد عبارت از به کار گرفتن همهٔ توان و قدرت و بذل وسع و طاقت است در به دست آوردن حجّت بر حکم شرعی». «۷»

یکی از اشکالاتی که به این تعریف می‌شود این است که در تحقق اجتهاد، نهایت تلاش و به کارگیری تمام توان و نیرو در مقام فحص لازم نیست، بلکه اگر به قدری فحص و تحقیق کند به گونه‌ای که از وجود دلیل مخالف یا مخصّص و یا مقیّد مأیوس شود، کافی است که به ظاهر دلیل اوّل اخذ کند و دیگر نیازی نیست که همهٔ توان را در مقام فحص و تحقیق مصرف کند. «۸» مگر اینکه منظور از تمام وسع، همان مقدار عرفی فحص باشد.

ج) تعریفی که در تنقیح آمده، و آن عبارت است از «تحصیل حجّت بر حکم شرعی». «۹»

---

(۱). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱.

(۲). المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۰؛ الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۳۹۶؛ الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۶۱؛ ارشاد الفحول، ص ۴۱۷؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۲۵.

(۳). کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۴۲۲؛ إرشاد الفحول، ص ۲۵۰؛ الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۳۹۶.

(۴). مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۰.

(۵). شرح مختصر حاجبی، ص ۴۶۰.

(۶). انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۷.

(۷). همان مدرک، ص ۵۹۸.

(۸). همان مدرک.

(۹). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۲۹۹

این تعریف اگر چه از تعاریف دیگر بهتر و کامل‌تر است، ولی ایرادی که بر آن وارد می‌شود این است که شامل عمل مقلّد نیز می‌شود، زیرا او نیز حجّت بر حکم شرعی را از طریق قول مجتهد تحصیل می‌کند منتها از طریق دلیل اجمالی.

د) تعریفی که نزد مشهور علمای اصول مورد قبول است و خالی از اشکالات سابق است، گفته‌اند:

«الاجتهاد هو استخراج الحکم الشرعی الفرعی او الحجّة علیه عن أدلّتها التفصیلیة؛ اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط حکم شرعی فرعی، یا حجّتی شرعی بر حکم شرعی فرعی از طریق دلیلهای تفصیلی». «۱»

۳. اقسام اجتهاد

اشاره

اجتهاد تقسیماتی دارد و هدف ما در این مقام، بیان همهٔ اقسام آن نیست، تنها جهت روشن شدن مفهوم اجتهاد در عنوان بحث، به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

اوّل. اجتهاد مطلق و متجزّی

الف) اجتهاد مطلق آن است که در انسان قدرت و ملکه‌ای پدید آید که به برکت آن توان استنباط و استخراج احکام فعلی (وظایف فعلی خود و مقلّدانش) را از امارات معتبره یا اصول عملیّهٔ معتبره پیدا کند و بتواند همهٔ احکام نظری فقه را از منابع آنها به دست آورد.

به بیان دیگر، از آغاز کتاب طهارت تا پایان کتاب دیات هر باب و مسأله‌ای که پیش می‌آید، قدرت اجتهاد داشته باشد و بتواند حکم آن را استنباط و استخراج کند. نام چنین قدرت و ملکه‌ای، اجتهاد مطلق و نام دارنده آن مجتهد مطلق است.

ب) اجتهاد متجزّی آن است که در انسان قدرت و ملکه‌ای پدید آید که با آن بتواند در بخشی از احکام شرعیه، استنباط و اجتهاد کند، (مثلًا در باب طهارت یا در همهٔ عبادات) ولی در سایر بخشهای فقه قدرت اجتهاد نداشته باشد و آن ملکه در او نباشد؛ صاحب چنین اجتهادی را مجتهد متجزّی گویند. «۲»

دوم. اجتهاد عام و خاص

الف) اجتهاد خاص، یعنی رأی و نظر شخصی فقیه در موارد فقدان نص. اگر فقیه در طریق استنباط و کشف حکم شرعی، دلیل و نصّی از قرآن و سنّت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیدا کرد، به همان عمل می‌کند، وگرنه به سراغ رأی و نظر شخصی خود می‌رود و بررسی می‌کند که کدام طرف از نظر مصالح ترجیح دارد، همان طرف را می‌گیرد و به عنوان حکم، فتوا می‌دهد. این نوع اجتهاد در میان علمای امامیّه قابل قبول نیست و طرفداران آن فقط در میان فقهای اهل سنّت می‌باشند.

(۱). انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۹.

(۲). شرح كفاية الاصول، ج ۵، ص ۳۶۲- ۳۶۱؛ ارشاد الفحول، ص ۴۲۴؛ المستصفى، ج ۲، ص ۳۰۵؛ الإحكام فى اصول الأحكام، ج ۴، ص ۳۹۸- ۳۹۷؛ قوانين الاصول، ج ۲، ص ۳۴۲؛ مبادئ الوصول إلى علم الاصول، ص ۲۴۳؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۰

ب) اجتهـاد عام که همان معنای معروفی است که در فوق گفته شـد، یعنی قـدرت اسـتنباط در جمیع احکام فقهی و اسـتخراج آن از روی ادلّه تفصیلی. «۱»

۴. مقصود از اجتهاد در عنوان بحث

مقصود از اجتهـادی که در اینجا از آن بحث می‌کنیم و می‌خواهیم بـدانیم که به چه علومی نیاز دارد، اجتهاد مطلق به مفهوم عام آن است، نه اجتهاد متجزّی و نه اجتهاد خاص، به معنای رأی و قیاس و استحسان و مانند آن در موارد فقدان نصّ.

۵. لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش نیاز اجتهاد

اشاره

فراگیری هر یک از رشـته‌های علمی ماننـد طبّ، ریاضـی، شـیمی و ... در حدّ تخصـص، نیاز به یک سلسـله علوم مقدّماتی دارد که بـدون آنها رسـیدن به مرحلـهٔ تخصـص و صاحب نظر شدن در آن رشـته غیر ممکن است؛ مثلًا انسان در صورتی می‌تواند در مراحل عالی دانشگاهی رشتهٔ طبّ، ریاضی یا...

شرکت کند که قبلًا آگاهی مقدّماتی از این رشته‌ها داشته باشد.

اجتهـاد مطلق به مفهوم عـام آن نیز از این قانون مسـتثنا نیست، یعنی اجتهاد نیز مرحله‌ای کارشناسـی و تخصّصـی است که مجتهـد با رسـیدن به آن مرحله می‌تواند احکام شـرعیّهٔ فرعیّه را از ادلّهٔ تفصـیلی اسـتخراج و استنباط کند. لذا شخصی که تصمیم گرفته به این مرحله تخصصی راه یابد، می‌بایست مجموعه‌ای از علوم پیش نیاز اجتهاد را فراگیرد. «۲»

البتّه ممکن است انسـان بعضـی از این علومی را که بعـداً اشاره می‌شود، به طور فطری آگاهی داشـته باشـد و آن را بدانـد، چنان که جمعی از دانشـمندان دربارهٔ علم منطق چنین ادعایی دارنـد. در کتاب تنقیـح به این نکته اذعان شده و حاصل آن این است که، ما از علم منطـق بیش از هر چیز حجیّت شـکل اوّل و شـرایط آن را می‌خـواهیم که همـان کلیّت کـبری و موجبه بودن صـغری است و این برای همه مردم روشن است، مثلًا می‌گویند: این آتش است و هر آتشی سوزاننده است، پس این هم سوزاننده است. «۳»

ولی حق آن است که اگر انسـان به طور طبیعی و فطری از بعضـی قواعـد مهم منطقی آگاهی داشـته باشـد، به معنای بی‌نیازی وی از علم منطق در اجتهاد نیست، بلکه معنایش این است که تحصیل این علم لازم نیست.

*** به هر حـال، علوم مقـدّماتی اجتهـاد، در نظر مشـهور از دانشـمندان اسـلامی، چهارده علم است که همـهٔ آنها را می‌توان در زیر مجموعهٔ سه عنوان: علوم ادبیات عرب، علوم عقلی و علوم نقلی گنجانید.

(۱). دروس فى علم الاصول، حلقهٔ اولى، ص ۵۸- ۵۴.

(۲). أنـوار الأـصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ قـوانین الاـصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ إرشـاد الفحـول، ص ۴۱۸؛ البحر المحیـط، ج ۶، ص ۱۹۹؛

المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۳؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۱.

(۳). التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۵.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۳۰۱

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۱

الف) ادبیات عرب

اشاره

این علوم مجموعاً چهار قسم است:

۱. علم به لغت عرب

علم به لغت عرب که موادّ الفاظ را تفسیر و معانی مفردات آنها را تبیین می‌کند، یکی از علوم مقدّماتی اجتهاد و استنباط است و دانستن آن برای استنباط و استخراج احکام شرعی فرعی از منابع آن ضروری است. «۱» زیرا مهم‌ترین منابع استنباط احکام شرعی یعنی کتاب و سنّت، به زبان عربی است. پس فقیه ناچار باید به معانی لغات، آگاهی داشته باشد تا بتواند مراد و مقصود متکلّم را از عبارت کتاب و سنّت بفهمد و تفاوتی نیست که آگاهی و دانش وی به معانی لغت عرب از راه اجتهاد در لغت باشد یا از طریق مراجعه به اقوال دانشمندان و متخصّصان در فنّ. «۲»

مثلًا قرآن می‌فرماید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً» «۳» *؛ یعنی بر «صعید» تیمم کنید. حال تا معنای کلمه «صعید» برای فقیه مشخص نگردد که مثلًا مقصود از آن، مطلق وجه الارض است یا خصوص تراب و خاک، نمی‌تواند صریحاً فتوا بر جواز تیمم بر مطلق وجه الارض یا خصوص خاک را بدهد. یعنی در مرحله نخست باید مفهوم کلمهٔ «صعید» یا از روی اجتهاد و یا با مراجعه به نظرات علمای لغت، دانسته شود تا بتوانند بر جواز تیمم بر یکی از آن دو فتوا بدهد.

همچنین در مورد «غنیمت» که در قرآن مجید «۴» موضوع خمس واقع شده بحث می‌شود که آیا تنها به معنای غنایم جنگی است یا هر گونه درآمد و منفعتی را شامل می‌گردد و یا عنوان «جمره» در مناسک حج که آیا «محل اجتماع سنگریزه» هاست یا «ستونهای مخصوص».

۲. علم صرف

علم صرف، علمی است که انسان با دانستن آن قدرت پیدا می‌کند چگونه یک کلمه را به شکلهای مختلف تغییر دهد تا از آن معانی مختلف حاصل گردد. مثلًا کلمهٔ «علم» را طبق قواعد صرفی می‌توان به صورتهای گوناگون از قبیل «عَلِمَ» و «يَعْلَمُ» و «اعْلَمْ» و ...تغییر داد تا از آن معانی مختلفی از قبیل:

«دانست»، «می‌داند» و «بدان» و ... به دست آورد.

بنابراین، فایدهٔ علم صرف شناساندن کلمات از نظر هیئت و صیغه است، یعنی با برخورداری از چنین علمی می‌توان تشخیص داد که

این صیغه مثلًا نفی است یا جحد یا اسم فاعل، یا اسم زمان و مکان و اسم آلت ... تا به مراد متکلّم دسترسی پیدا کنیم.

پس معلوم شد که علم صرف برای فهم الفاظ قرآن و سنّت و به دست آوردن ظهور و مراد متکلّم لازم است.

البتّه آن مقدار از این علم در اجتهاد مطلق به

(۱). به مصادری که در صفحات قبل ذکر شد، مراجعه شود.

(۲). بنـابراین که نظر لغوی در تفسیر و تبیین معـانی الفاظ برای دیگران حجّت باشـد، همان گونه که بحث آن در علم اصول آمـده است.

(۳). مائده، آیهٔ ۶.

(۴). «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ » ... انفال، آیهٔ ۴۱.

مفهوم عام آن، لازم است که شخص بتواند این تغییرات مختلف را که در یک کلمه حاصل می‌شود بر اساس قواعد تشخیص دهد و درک کند. جمع کثیری از دانشمندان اسلامی به توقّف داشتن اجتهاد بر دانستن علم صرف تصریح کرده‌اند. «۱»

۳. علم نحو

علـم نحـو علمی اسـت کـه به واسـطهٔ آن احـوال اواخر کلمـات سه‌گـانه (اسم، فعـل و حرف) از حیث معرب بـودن یـا مبنی بـودن و چگونگی اعراب و ترکیب بعضـی بـا بعض دیگر، شـناخته می‌شود و از آنجـا که یـک کلمه حتّی در یـک حالت، اسـتعداد پـذیرش معانی مختلف را دارد، مثلًا اگر منصوب باشـد احتمال دارد که مفعول یا تمییز یا حال باشـد، و اگر مرفوع باشـد، شایـد فاعل یا نائب فاعل باشد و هر یک از این احتمالات در کیفیت معنا تأثیر می‌گذارد و در نتیجه در اسـتنباط و اجتهاد مؤثّر است، لذا فرا گرفتن علم نحو، جهت تحصیل اجتهاد ضروری است.

در مسألـهٔ مسـح وضو که آیا مسـح واجب است یا شسـتن پا، در ارتباط با آیـهٔ «فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْـدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَـحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» «۲» بین امامیّه و اکثر اهل سنّت اختلاف نظر است که آیا «أَرْجُلَكُمْ» عطف بر «بِرُؤُسِكُمْ» است، یا به «أَيْدِيَكُمْ»؟ طبعاً شناخت حقّ در مسأله، مبتنی بر شناخت دقیق قواعد نحوی است.

توقّف اسـتنباط از منابع کتاب و سـنّت که به زبان عربی نازل و صادر شده، بر آشـنایی با قواعد نحوی در حدّی از وضوح است، که همهٔ کسانی که از علوم پیش نیاز اجتهاد بحث کرده‌اند، به این مسأله نیز پرداخته‌اند. «۳»

۴. علم بلاغت (معانی و بیان و بدیع)

علم بلاـغت از علـومی است که گفته می‌شود دانسـتن آن در اسـتنباط احکـام فقهی لاـزم است، «۴» علّامه وحیـد بهبهانی در الفوائد الحائریهٔ گفته است که: سیّد مرتضـی، شـهید ثانی و شـیخ احمد بن متوجّ بحرانی، علم معانی و بیان را از شـرایط اجتهاد شـمرده‌اند، بلکه شیخ احمد و شهید ثانی علم بدیع را نیز از شرایط اجتهاد می‌دانند. «۵»

این گروه استدلال می‌کنند که یکی از مرجّحات در باب تعارض بین دو خبر، بلاغت و فصاحت است، یعنی اگر دو خبر متعارض از همهٔ جهات با هم متساوی بودند، آن خبری که بلیغ‌تر و فصیح‌تر باشد مقدّم است، و بدیهی است که دانش این مطلب

(۱). نهایهٔ الأفکار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۶؛ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳. المحصول، ج ۲، ص ۴۳۵؛ ارشاد الفحول، ص ۴۲۰؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۰۲؛ الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیّه، ص ۲۵.

(۲). مائده، آیهٔ ۶.

(۳). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۳؛ المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۱؛ مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳.

(۴). الفوائد الحائریهٔ، ص ۳۴۱؛ الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۷۴؛ الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیّه، ص ۲۵.

(۵). الفوائد الحائریهٔ، ص ۳۴۲– ۳۴۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۳

متوقّف است بر آگاهی از علم معانی و بیان و بدیع.

در مقابل این گروه بعضی بر این عقیده‌اند که فصاحت و بلاغت از مرجّحات باب تعارض نیست؛ زیرا کلمات معصومان علیهم السلام از نظر فصاحت و بلاغت مختلف است، گاهی در مقام وعظ و خطابه بودند و گاهی در مقام بیان احکام فرعیّه و مسائل عملیّه به زبان تودهٔ مردم.

در فرض اوّل، قواعد بلاغت و فصاحت را در کلماتشان به کار می‌بردند و از آن استفاده می‌کردند؛ نظیر خطبه‌های نهج البلاغه و دعاهای صحیفه سجّادیه و مانند اینها.

اما در فرض دوم که در مقام بیان احکام فرعیّه عملیّه بودند، سخنان خویش را به شکل عادی و بدون التزام به رعایت قواعد بلاغت و فصاحت ایراد می‌کردند. این مطلب، مانند نسبت میان آیات قرآنی و حدیث قدسی است که در آیات قرآنی قواعد بلاغت و فصاحت در بالاترین حدّ اعمال شده و حتّی در مقام تحدّی هم قرار گرفته است، ولی احادیث قدسی این چنین نیست، با اینکه هر دو کلام خداوند تبارک و تعالی است.

لازم است دانسته شود که بعضی از مباحث معانی و بیان، مانند تقدیم چیزی که حقّش از نظر قاعده تأخیر است (مانند مفعول) که مفید حصر است و ابواب مجاز و حقیقت و کنایه و استعاره، در فهم آیات و روایات و فهم احکام از ادلّهٔ لفظیّهٔ تأثیرگذار است، ولی این گونه مباحث نوعاً در علم اصول بررسی می‌شود. بنابراین، برای مجتهد نیازی نیست که علم بلاغت را جداگانه فرا بگیرد. «۱»

حق آن است که این علوم– همان گونه که اشاره شد– دارای مباحث مختلفی است، که بعضی از آن در اصل اجتهاد تأثیر دارد، مانند مباحث قصر و مباحث انشاء و خبر از علم معانی، و مباحث مربوط به حقیقت و مجاز، اقسام دلالات و کنایه و اقسام تشبیه در علم بیان.

هر چند ممکن است آن مقدار از علوم بلاغت که در اجتهاد کاربرد دارد در علم اصول مورد بحث و نقد قرار گیرد، امّا این مسأله با اصل توقّف اجتهاد بر این علوم منافات ندارد.

بر این اساس، بعضی از دانشمندان در جمع‌بندی گفته‌اند:

«فراگیری قواعد لغت عربی از قبیل صرف و نحو و بلاغت واجب است وگرنه نمی‌توان کتاب خدا و سنّت رسول اللّه صلی الله علیه و آله را خوب درک کرد». «۲»

و بعضی دیگر گفته‌اند: «زمانی مجتهد قادر بر معرفت معانی و خواص تراکیب قرآن و لطایف و مزایای قرآنی می‌شود که عالم به علم نحو و صرف و معانی و بیان باشد، به گونه‌ای که این علوم برای او ملکه شده باشد. در این صورت است که می‌تواند احکام را به شکل صحیح استخراج کند». «۳» نظیر این مطلب در کتاب الاصول العامهٔ للفقه المقارن نیز آمده است. «۴»

(۱). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۸- ۶۲۷.

(۲). الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی، ص ۵۰۰- ۴۹۹.

(۳). ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول، ص ۴۲۰.

(۴). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۷۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۴

ب) علوم عقلی

اشاره

مقصود از علوم عقلی در اینجا، علم منطق، فلسفه و کلام است که در لزوم فراگیری هر یک به عنوان مقدّمهٔ اجتهاد جداگانه بحث می‌شود:

۱. علم منطق

علم منطق، عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین که مراعات آن ذهن انسان را از خطای در اندیشه و تفکّر و استدلال بازمی‌دارد. «۱» چون استنباط و استخراج احکام شرعیّه از منابع و مآخذ آن نیاز به استدلال و اقامهٔ برهان دارد، استدلال صحیح و آوردن برهان قاطع، به گونه‌ای که منزه از مغلطه و اسباب اشتباه باشد، جز از طریق آگاهی و دانستن قواعد منطقی و به کار گرفتن آن ممکن نمی‌گردد. قواعدی مانند: «انواع قیاس» و «اشکال اربعه» (شکلهای چهارگانه) آن، «موضوع»، «محمول»، «عکس»، «نقیض» و...

بنابراین، لزوم تحصیل این علم به عنوان مقدّمه جهت تحصیل اجتهاد، امری ضروری است و جمعی از دانشمندان اسلامی به این حقیقت اذعان دارند. «۲»

ولی عدّه‌ای از علما در لزوم فراگیری آن به عنوان مقدّمهٔ اجتهاد تردید کرده‌اند و معتقدند آن مقدار از علم منطق که در اجتهاد و استدلالات لازم است، به طور فطری در انسان وجود دارد، چون مهم‌ترین مسائل منطقی که در مقام استدلال و برهان نیاز است، همان شکلهای چهارگانه معروف قیاس است و اکثر استدلالها هم به شکل اوّل از شکلهای چهارگانه بازمی‌گردد و شکل اوّل هم از نظر رسیدن به نتیجه و اثبات مطلوب، بدیهی است، لذا نیازی به فراگیری علم منطق به عنوان یکی از پیش نیازهای اجتهاد در فقه و استنباط احکام شرعی فرعی، نیست.

ولی با اینکه بعضی از مسائل منطقی از قبیل «عکس مستوی» و «عکس نقیض» و امثال آن کمتر در استدلالها مورد نیاز است، امّا نمی‌توان انکار کرد که احاطه به قسمتهای دیگر، مانند «نسب أربعهٔ» و «کلیّات خمس» و «شرایطی که در تناقض معتبر» است و امثال آن، موجب می‌شود که فقیه بهتر و آسان‌تر بتواند استدلال کند، هر چند به گونه‌ای نیست که اگر کسی اینها را نداند، نتواند به مقام رفیع اجتهاد دست یازد. «۳»

از نظر ما حق آن است که در هر حال بیان مذکور، اصل توقف اجتهاد را بر دانستن علم منطق نفی نمی‌کند. نهایت این است که فرا گرفتن علم منطق از نظر بعضی لازم نیست، چون به طور طبیعی و فطری در نهاد انسان وجود دارد. اگر چه خود این هم قابل تأمّل است، چون گاهی ذهن و افکار بشر بر اثر ارتباط با عوامل خارجی، دچار اعوجاج در سلیقه و انحراف در طرز تفکّر و مبتلا به اشتباه و غلط

(۱). المنطق، ج ۱، ص ۱۱.

(۲). مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۱؛ البحر المحیط فی اصول الفقه، ج ۶، ص ۲۰۱؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیّه، ج ۳، ص ۶۳؛ حاشیه کفایة الاصول (محقّق مشکینی)، ج ۲، ص ۴۳۰.

(۳). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۶.

می گردد و برای نجات از آن و تشخیص مغالطات از براهین، نیاز به علم منطق دارد تا در نتیجه این آگاهی و دانش، مغالطات را در مقام استنباط و اجتهاد به جای استدلال و برهان به کار نگیرد.

*** از مجموع آنچه گذشت نتیجه می گیریم که:

اوّلًا، آگاهی بر علم منطق از علوم پیش نیاز مجتهد در استنباط احکام شرعی است.

ثانیاً، قسمت مهمّی از علم منطق برای هرکس به صورت فطری معلوم است.

ثالثاً، بخشهایی از علم منطق می‌تواند به مجتهد، در سهولت استنباط کمک کند، هر چند ضروری نیست.

رابعاً، گاه در بخش فطری منطق ممکن است انسان انحرافاتی پیدا کند که دانش منطق از آن پیشگیری می کند.

۲. علم فلسفه

فلسفه مجموعهٔ مسائلی است که از احکام کلّی وجود- بدون آنکه خصوصیّت طبیعی یا ریاضی بودن در آن لحاظ شود- گفتگو می کند. «۱»

یکی از خصوصیّات علم اصول در عصر حاضر این است که در آن از قواعد فلسفی، جهت تبیین یا تثبیت قاعدهٔ اصولی فراوان استفاده می‌شود، به گونه‌ای که در بعضی از مباحث اصولی، آثار استمداد از قواعد فلسفی به وضوح به چشم می‌خورد.

در اینکه آیا می‌توان علم فلسفه را از علوم پیش نیاز اجتهاد تلقی کرد نظرات گوناگونی وجود دارد؛ عده‌ای بر این باورند که برای اجتهاد، باید ذهن فقیه از مباحث فلسفی مبرّا باشد، چنان که مرحوم نراقی می گوید: «قیل یشترط ان لا یکون مستأنساً بطریق الحکمة و الریاضی و نحوهما». «۲»

جمعی دیگر معتقدند که نیازی به دانستن علم فلسفه برای اجتهاد نیست، ولی دانستن آن برای اجتهاد مخلّ و مضرّ هم نیست. بلکه چه بسا تأثیری در فهم آن نیز داشته باشد. «۳»

بعضی دیگر اجتهاد عقلی را متوقّف بر آگاهی و دانستن قواعد فلسفی و منطقی می‌دانند. «۴»

در این میان عده‌ای راه میانه را طی کرده‌اند و راه بهره‌گیری مناسب را از قواعد فلسفی مطرح نموده‌اند. همچون علّامه طباطبایی رحمه الله که تبیین و نقد خلط میان قضایای «حقیقی» و «اعتباری» از ابتکارات ایشان است و امام خمینی رحمه الله هم طرفدار همین اندیشه بود. «۵»

بی‌شک آمیختن مسائل فلسفی که از «حقایق» بحث می کند با قواعد اصولی که سر و کار با «امور اعتباری» دارد، در بسیاری از موارد، مشکلات مهمّی به بار می‌آورد. به عنوان مثال به موارد زیر توجّه شود:

(۱). دروس فلسفه، ص ۲.

(۲). مناهج الأحکام و الاصول، ص ۲۶۹ (اقتباس از مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، ج ۱، ص ۹۶- ۹۵).

(۳). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

(۴). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۷۱.

(۵). مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، ج ۱، ص ۹۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۶

۱. یکی از قواعد فلسفی که در اصول مورد استفاده قرار گرفته، قاعدهٔ تضاد میان احکام شرعیّه است.

توضیح اینکه: بعضی از علمای اصول بر این عقیده‌اند که احکام شرعیّه، اموری وجودی و متضاد با یکدیگرند، بر همین اساس گفته‌اند: اجتماع امر و نهی در یک مورد جایز نیست؛ وجوب و تحریم که دو حکم مستفاد از امر و نهی است، متضاداند و چنانچه در فلسفه و منطق ثابت شده، اجتماع ضدین در موضوع واحد هم ممتنع است، پس اجتماع امر و نهی در یک موضوع ممتنع است.

ولی حق این است که احکام شرعیّه اموری اعتباری هستند و چنین نسبتی تنها در میان امور حقیقی و تکوینی جاری است، زیرا قواعد فلسفی در مورد امور تکوینی قابل اجراست نه در قضایا و امور اعتباری. «۱»

۲. از مواردی که در اصول از قواعد فلسفی استمداد شده این است که بعضی از علما و دانشمندان رابطهٔ بین «موضوع» و «حکم» را از قبیل رابطهٔ بین «عرض» و «معروض» شمرده‌اند. یعنی گفته‌اند: حکم به منزلهٔ عرض و موضوع به منزلهٔ معروض است، در نتیجه احکام عرض و معروض را بین آنها جاری دانسته‌اند. «۲»

چنانکه عده‌ای دیگر رابطهٔ بین آن دو را از قبیل رابطهٔ بین علّت و معلول به حساب آورده‌اند. یعنی موضوع را به منزلهٔ علّت و حکم را به منزلهٔ معلول شمرده‌اند و احکام علّت و معلول را که مختص امور حقیقی و تکوینی است دربارهٔ حکم و موضوع جاری کرده‌اند. این مورد نیز، همان اشکال سابق را دارد. «۳»

۳. قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه الّا الواحد» قاعده‌ای فلسفی و مربوط به واحدی است که بسیط حقیقی باشد و ربطی به مسائل و امور اعتباری ندارد.

ولی با این حال بعضی از علمای اصول با این قاعده در اثبات بعضی از قواعد و مسائل اصولی که امری است اعتباری استدلال کرده‌اند.

مثلًا، آیا هر علمی لازم است دارای موضوع واحدی باشد یا نه؟ عدّه‌ای گفته‌اند: جواب مثبت است و استدلال کرده‌اند به اینکه هر علمی دارای یک «غرض» بیشتر نیست و غرض واحد هم باید از موضوع واحد صادر شود. به دلیل قاعده «الواحد »....

طبق این قاعده بین تمام موضوعات و مسائل یک علم باید قدر جامعی وجود داشته باشد که آن قدر جامع موضوع آن علم به حساب آید و اگر چنین قدر جامعی نباشد، لازم می‌آید که «واحد» صادر از «کثیر» شود. «۴»

در حالی که این قاعده- همان‌طور که اشاره شد- مربوط به امور تکوینی و حقیقی است و ارتباطی به امور اعتباری ندارد. و می‌دانیم که جمع یک سلسله از مسائل تحت عنوان «علم واحد» امری قراردادی

---

(۱). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

(۲). همان مدرک.

(۳). همان مدرک.

(۴). المحصول فی علم الاصول (آیهٔ اللّه سبحانی)، ج ۱، ص ۲۵.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۷

است.

نتیجه اینکه قواعد فلسفی مذکور و قواعد دیگری از فلسفه با علم اصول امروز آمیخته شده و شاید به همین دلیل فقیه و مجتهد برای آنکه از اختلاط مباحث فلسفی با مباحث اصولی اجتناب کند و احکام امور تکوینی را در مورد امور اعتباری جاری نکند، باید مقداری از علم فلسفه و قواعد آن آگاهی داشته باشد، تا بتواند از لغزشهای احتمالی و اختلاط مباحث مصون بماند. «۱»

به بیان دیگر، فراگیری علم فلسفه به عنوان پیش نیاز استنباط و اجتهاد لازم نیست، ولی برای تفکیک مباحث و جلوگیری از اختلاط مباحث امور تکوینی و امور اعتباری که اصولیون اخیر گرفتار آن شده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد.

۳. علم کلام

علم کلام، علمی است که بحث می‌کند از معارف و اصول اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و فکر مربوط می‌شود، مانند مسائل مربوط به مبدأ، معاد، نبوّت، وحی، ملائکه، امامت و...

در پاسخ به اینکه آیا علم کلام از جمله علومی است که اجتهاد بر آن توقّف دارد، دو دیدگاه جلب توجّه می‌کند:

دیدگاه اوّل. علم کلام به عنوان پیش نیاز در استنباط و اجتهاد فقه مؤثّر است، لذا دانستن و فراگرفتن آن لازم است، بر این مطلب دلیل‌های مختلفی اقامه شده که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

الف) اثبات حجیّت کلام و فعل و تقریر معصوم علیه السلام متوقّف بر اثبات نبوّت و امامت و عصمت آنان در رتبهٔ قبل است، یعنی ابتدا باید معصوم بودن نبی صلی الله علیه و آله و ائمّه علیهم السلام را اثبات کنیم تا بتوانیم فعل و قول و تقریر آنها را حجّت بدانیم. همان‌طور که اثبات حجیّت ظواهر قرآن، مبتنی است بر حقانیّت اصل کتاب و اثبات اینکه قرآن کلام خداست، نه مخلوق بشر، و معلوم است که محل بحث درباره این گونه امور علم کلام است، لذا فراگرفتن آن ضروری به نظر می‌رسد. «۲» به بیان مرحوم علّامه نراقی:

«و دلیل اشتراط الکلام، توقف الاجتهاد علی اثبات الصانع و النبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام و وجوب اطاعتهم و تعیین الامام و صدق النبی صلی الله علیه و آله و علی نفی القبیح عنه؛ دلیل شرط بودن فراگیری علم کلام در اجتهاد، توقّف داشتن اجتهاد بر اثبات صانع، پیامبر، امام، ضرورت پیروی از آنان، تعیین امام، راستگویی پیامبر در ادعای خود و نفی قبیح از خداوند سبحان است». «۳»

ب) بعضی دیگر برای لزوم فراگیری علم کلام برای اجتهاد این گونه استدلال کرده‌اند که وظیفهٔ مجتهد بحث و تحقیق از کیفیّت تکلیف است و این، متفرّع بر شناخت و معرفت اصل تکلیف و تکلیف‌کننده (شارع) است. بنابراین، معرفت چیزی که اثبات شارع متوقّف بر آن است، ضروری به نظر می‌رسد.

---

(۱). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

(۲). همان مدرک، ص ۶۲۲.

(۳). اقتباس از مجموعه مقالات کنگرهٔ فاضلین نراقی، ص ۷۸.

یعنی، اثبات حدوث عالم و نیاز حادث به محدث و صانع، سپس اثبات اینکه صانع عالَم منزّه از اوصاف سلبیّه و متّصف به اوصاف کمالیّه و جمالیّه است و اثبات اینکه خداوند متعال مبعوث کنندهٔ انبیاست و به واسطهٔ معجزات بر صدق و راستگویی آنها صحه نهاده است. همهٔ این مطالب- هر چند به طور اجمال- با دلیل باید ثابت شود و جایگاه این مباحث در علم کلام است. «۱» این دلیل

نیز در واقع به استدلال سابق برمی گردد.

اضافه بر این، جمعی دیگر از علمای اسلام نیز فراگیری علم کلام را برای تحصیل اجتهاد معتبر و لازم دانسته‌اند. «۲»

دیدگاه دوم. طبق این بینش، علم کلام یکی از مقدّمات و پیش نیازهای اجتهاد به شمار نمی‌آید.

همان گونه که عده‌ای از علمای مذاهب اسلامی به این نکته اشاره کرده‌اند؛ مثلًا:

غزالی در المستصفی گفته است: «فأمّا الکلام و تفاریع الفقه فلا حاجهٔ إلیهما؛ امّا علم کلام و فروع فقهیه نیازی به آنها (در اجتهاد) نیست». «۳»

فخر رازی می گوید: «امّا الکلام فغیر معتبرٍ لأنّا لو فرضنا إنساناً جازماً بالاسلام تقلیداً لأمکنه الاستدلال بالدلائل الشرعیهٔ علی الأحکام؛ امّا علم کلام در استنباط معتبر نیست، زیرا اگر فرض کنیم کسی از روی تقلید به اسلام یقین پیدا کند، می تواند بر احکام به دلایل شرعی استدلال کند». «۴»

شیخ زین الدّین بن علی، معروف به شهید ثانی در کتاب الروضهٔ البهیهٔ فی شرح اللمعهٔ الدمشقیّه می‌نویسد: «صرّح جماعهٔ من المحققین بأنّ الکلام لیس شرطاً فی التفقّه فانّ ما یتوقّف علیه منه مشترک بین سائر المکلّفین؛ گروهی از محقّقان تصریح کرده‌اند که فراگیری علم کلام شرط در اجتهاد نیست، زیرا فراگیری علم کلام برای همهٔ مکلّفان لازم است». «۵»

مرحوم آقا ضیای عراقی و آیهٔ اللّه خویی در نهایهٔ الأفکار و مصباح الاصول در حالی که مقدّمات اجتهاد را بر می‌شمرند، اشاره‌ای به مقدّمه بودن علم کلام برای اجتهاد نکرده‌اند. «۶»

ولی حق مطلب این است که فراگیری علم کلام برای تحصیل اجتهاد امری لازم و ضروری است، چون که زیربنای بعضی از مسائل اصولی، مسائل اعتقادی و کلامی است؛ مثلًا این مسأله که: خداوند متعال حکیم است، و حکیم فعل قبیح را انجام نمی‌دهد، پس به چیزی که از قدرت و طاقت بشر خارج است تکلیف نمی کند، مسأله‌ای کلامی است که اساس و زیربنای بعضی از مسائل علم اصول مثل حجیّت ظواهر و عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت قرار گرفته است.

توضیح اینکه: اگر از متکلّمی حکیم، مانند

---

(۱). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲.

(۲). برای نمونه می‌توان به این منابع مراجعه کرد: الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الفوائد الحائریهٔ، ص ۳۳۶؛ مبادئ الوصول إلی علم الاصول، ص ۲۴۱.

(۳). المستصفی، ج ۲، ص ۲۰۲.

(۴). المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

(۵). الروضهٔ البهیهٔ فی شرح اللمعهٔ الدمشقیه، ج ۱، ص ۲۷۷.

(۶). نهایهٔ الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۰۹

خداوند تبارک و تعالی، خطابی صادر شود و آن خطاب دارای ظاهری باشد، آیا می‌تواند بدون آوردن قرینه، خلاف ظاهر آن را اراده کند؟

پاسخ این سؤال منفی است، چون ارادهٔ خلاف ظاهر کلام بدون قرینه، نزد عقلا کاری قبیح است و از آنجا که خداوند حکیم است و از حکیم کار قبیح سر نمی‌زند، پس خلاف ظاهر را بدون قرینه اراده نمی کند. در نتیجه ظاهر کلام و خطاب حکیم، برای مخاطبان حجّت می‌شود. بنابراین، حجیّت ظواهر کلام را که بحثی اصولی است از عقیده‌ای کلامی باید استخراج کرد.

یا به تعبیر دیگر: در علم اصول مطرح است که آیا تأخیر بیان از وقت حاجت جایز است یا نه؟

عده‌ای به این دلیل که این کار، عملی قبیح نزد عقلاست و شارع حکیم فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، تأخیر بیان از وقت حاجت را جایز نمی‌دانند، بنابراین، هرچه ظاهر لفظ اقتضا دارد- از اطلاق یا عموم- حجّت است.

از این بیان معلوم می‌شود که چه بسا فتوای فقهی به عموم یا اطلاق، از طریق مسأله‌ای اعتقادی (خداوند حکیم است و کار قبیح را مرتکب نمی‌شود) استنباط می گردد.

از آنچه در اینجا گفتیم و مسائل دیگری که قبلًا اشاره شد، نتیجه می گیریم که نمی‌توان ضرورت فراگیری علم کلام را برای اجتهاد منکر شد. «۱»

ج) علوم نقلی (یا عقلی و نقلی)

اشاره

علومی که از طریق وحی و کلمات معصومین علیهم السلام به ما رسیده است و یا پیرامون آنها بحث می کند علوم نقلی نامیده می‌شود که موارد زیر را تشکیل می‌دهد:

تفسیر، حدیث، درایه، رجال، اصول الفقه «۲»، فقه و علم به قواعد فقهیّه.

۱. علم تفسیر

شکی نیست که یکی از مهم‌ترین منابع در استنباط و اجتهاد، قرآن، کتاب خداست؛ اکثریّت قاطع علمای اسلام قرآن را یکی از منابع اجتهاد و استنباط دانسته و آن را حجّت می‌دانند و بر اساس همین تفکّر است که شناخت و دانستن تفسیر برای استنباط و اجتهاد، امری ضروری و لازم به نظر می‌رسد.

البتّه بخشی از مباحث قرآنی، از قبیل حجّیت ظواهر کتاب و جواز تخصیص کتاب بوسیلهٔ سنّت و ... از مباحث علم اصول است و در آنجا بررسی می‌شود و ارتباطی به علم تفسیر ندارد، امّا دستهٔ دیگر از مباحث قرآنی از قبیل شناخت محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، شناخت مفردات و معانی

---

(۱). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ الفوائد الحائریه، ص ۴۳۶.

(۲). علم اصول فقه، مشتمل بر مباحث مختلفی است که بعضی از آنها مستند به نقل است، مانند: اثبات حجّیت استصحاب از طریق اخبار و اثبات حجّیت خبر واحد از طریق سنّت و اثبات حجّیت برائت شرعی و احتیاط شرعی و مانند آن و بعضی از آنها مستند به دلیل‌های عقلی است، مانند: مباحث «اجتماع امر و نهی در شیء واحد»، «اجزاء» و ...

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۰

ترکیب‌های قرآنی، به ویژه معرفت اسباب نزول و شناخت مواردی که در شأن آنها آیاتی نازل شده و مخصوصاً شناخت آیاتی که مربوط به احکام است (آیات الاحکام) و ... در علم اصول مطرح نیست، بلکه اینها را باید در علوم قرآنی و تفسیر جویا شد.

متوقّف بودن اجتهاد و استنباط احکام شرعی فرعی بر دانستن و آگاهی نسبت به این گونه مباحث قرآنی امری روشن است و گروه کثیری از دانشمندان علوم اسلامی به این مهم تصریح کرده‌اند. «۱» به گفتهٔ مؤلّف کتاب الاجتهاد الجماعی:

«یشترط فی المجتهد أن یکون عالماً بالقرآن الکریم و دقائق آیات الاحکام فیه، عامها و خاصها، ناسخها و منسوخها، مطلقها و

مقیّدها، محکمها و متشابهها و سائر ما یتعلّق بآیات الأحکام؛ شرط است در مجتهد نسبت به قرآن کریم آگاهی داشته باشد و دقّت‌هایی را که در آیات احکام وجود دارد، بداند، زیرا در قرآن، احکام عام و خاص، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقیّد و محکم و متشابه وجود دارد. و همچنین بحثهای دیگری (مانند اسباب نزول) که به آیات احکام ارتباط دارد، باید مورد توجّه قرار دهد». «۲»

در کتاب أنوار الأصول چنین آمده است:

«و أمّا علم التفسیر ... فلا اشکال فی دخله فی استنباط الاحکام؛ شکی نیست که علم تفسیر در استنباط احکام لازم است». «۳»

۲. علم الحدیث

منظور از این علم، آشنایی با ادبیات و لحن روایات و شأن ورود احادیث و شرایط زمانی و مکانی و ویژگیهای راوی حدیث و شناخت آن دسته از روایات و احادیثی است که مربوط به احکام است.

سنّت نبوی صلی الله علیه و آله و روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام دارای آهنگ خاص و لحن ویژه‌ای است که با عبارات فقها و سایر ادبا تفاوت دارد، در نتیجه می‌توان گفت که علم حدیث به منزلهٔ تفسیر نسبت به قرآن است که به واسطهٔ آن می‌توان حدیث را از غیر حدیث و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص داد. همچنین شناخت تعبیرات خاصّ معصومین و مصطلحات کلماتشان که با تتبع در سخنان آن بزرگواران حاصل می‌شود، هر چند مدوّن نشده باشد، با علم حدیث حاصل می‌گردد. بنابراین، در طریق استنباط حکم شرعی فرعی، وجود این علم برای مجتهد ضروری و لازم است. «۴»

ناگفته نماند که مجتهد همین مقدار که نسبت به احادیث مربوط به احکام، شناخت لازم را بیابد و مواضع آنها را شناسایی کند تا در وقت ضرورت و نیاز، به آنها رجوع کند کافی است و لازم نیست که آنها را از حفظ بداند و به ذهن بسپارد.

ضرورت آگاهی بر این علم جهت تحصیل

---

(۱). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷؛ أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۴- ۴۳۳. المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱؛ الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیهٔ، ص ۲۸.

(۲). الاجتهاد الجماعی، ص ۳۸- ۳۷.

(۳). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱.

(۴). همان مدرک، ص ۶۲۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۱

اجتهاد، مورد تأکید جمعی از علمای اسلام قرار گرفته است. «۱»

در کتاب الاجتهاد الجماعی آمده است:

«مجتهد باید در همهٔ اموری که حکم آن از طریق اجتهاد حاصل می‌شود نسبت به سنّت، اعمّ از قول و فعل و تقریر آگاهی داشته باشد، همان گونه که واجب است نسبت به ناسخ و منسوخ از سنّت و عام و خاص و مطلق و مقیّد آن و به طرق روایات و اسناد احادیث، شناخت و معرفت داشته باشد». «۲»

محقّق قمی رحمه الله در کتاب قوانین الاصول می‌نویسد:

«الثامن: العلم بالاحادیث المتعلّقهٔ بالأحکام سواء حفظها أم کان عنده من الأُصول المصححهٔ ما یرجع إلیها عند الاحتیاج و عرف مواقع أبوابها؛ هشتم (از علومی که فراگیری آن برای اجتهاد لازم است) علم به احادیثی است که دربارهٔ احکام است، خواه آنها را از حفظ بداند یا به منابع معتبر و کتابهایی که در آن احادیث معتبر و صحیح گردآوری شده است آشنایی و دسترسی داشته باشد تا در

موقع نیاز به آنها رجوع کند». «۳»

۳. علم درایه

مقصود از علم درایه، علمی است که به وسیلهٔ آن، طبقه‌بندی حدیث از قبیل: متواتر، مستفیض، صحیح، ضعیف، موثق، حسن، مرسله، مقطوعه، مضمره بودن و ... شناخته می‌شود.

از آنجا که میزان و معیار حجّیت حدیث نزد جمعی از بزرگان، وثوق به صدور آن است و یکی از طرق حصول آن، وثوق و اطمینان به رجال مذکور در سند حدیث است و نزد بعضی وثاقت راویان شرط است، لذا لازم است بر کسی که در مسیر اجتهاد قدم برمی‌دارد نسبت به اقسام حدیث، بر اساس رجال سند آشنایی داشته باشد تا بتواند حدیث موثوق الصدور را از غیر آن و نیز درجهٔ اعتبار حدیث را بر حسب اقسامی که اشاره شد تشخیص دهد و این از طریق علم درایه میسر است. «۴»

نتیجه اینکه: علم درایه نیز یکی از پیش نیازهای اجتهاد است؛ زیرا فقیه را از انواع احادیث و میزان اعتبار آنها و مشکلاتی که در سند آن وجود دارد آگاه می‌سازد.

۴. علم رجال

علم رجال علمی است که به وسیلهٔ آن، احوال اشخاص و راویان حدیث، مشخص می‌گردد، یعنی از طریق این علم دانسته می‌شود که فلان راوی مثلًا ثقه و مورد اطمینان است، عادل است، و آیا می‌توان به روایاتی که نقل می‌کند اعتماد کرد؟

مشهور و معروف این است که بدون آگاهی بر علم رجال، استنباط احکام از روایات میسر نیست،

---

(۱). مناهج الأحکام و الاصول، ص ۲۶۵؛ عین الاصول (ملا احمد نراقی)، ص ۲۲۷؛ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیّه، ص ۲۷؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۴.

(۲). الاجتهاد الجماعی، ص ۳۸.

(۳). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷.

(۴). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۲۲؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۲

(هر چند گروه اندکی فقیه را بی‌نیاز از علم رجال می‌دانند).

توضیح اینکه: خبر یا متواتر است که مفید قطع به صدور است یا واحد، و خبر واحد هم یا محفوف به قرینه‌ای است که مفید علم به صدور است و یا مجرّد از قرینه است.

در خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه، نیازی به بررسی سند و دانستن احوال رجال مذکور در سند حدیث نیست. فقط در خبر واحدی که مجرّد از قرینه است جهت مشخص شدن وضعیت صدور، نیاز به بررسی سند هست که آن هم با دانستن علم رجال حاصل می‌شود.

با توجّه به مطالب فوق، فقهای اسلام بر اساس دو بینش مختلف دو دسته شده‌اند:

۱. معروف در میان علمای اهل سنّت این است که اخبار تمام کتب صحاح ستّه یا لااقل صحیح بخاری و مسلم معتبر است و نیازی به بررسی اسناد ندارد و به همین دلیل نام صحیح بر آن نهاده شده است. از میان علمای امامیّه گروهی معتقدند که اخبار و روایاتی که

در کتب مشهور حدیثی خصوصاً کتب اربعه (کافی، تهذیب، الاستبصار، من لا یحضره الفقیه) گردآوری شده همه صحیح است و دیگر تحقیق در احوال راویان حدیث ضرورتی ندارد. بنابراین، احتیاجی به علم رجال نیست. اخباریان از جمله محمّد امین استرآبادی از طرفداران این عقیده‌اند. «۱»

نامبرده برای عدم احتیاج به علم رجال این گونه استدلال می کند:

«تمام اخبار آحاد ما محفوف به قرینه‌های مختلفی است که موجب قطع به صدور آنها می‌شود و با وجود آن قرینه‌ها و قطع به صدور، دیگر نیازی به علم رجال نیست». «۲»

ولی این نکته شایان دقّت است که همهٔ احادیث، بر خلاف گفته نامبرده به قرینه‌ای که موجب قطع به صدور آنها شوند قرین نیستند و بعضی از آنها هم که دارای قرینهٔ لفظیّه بوده در طول تاریخ و مرور زمان بر اثر تقطیع احادیث از ناحیهٔ محدّثان و عوامل دیگر، مفقود شده است، لذا امروز برای شناخت احادیث صحیح و ضعیف ناچاریم از علم رجال کمک بگیریم.

البتّه مقصود، دانستن احوال راویان احادیث است؛ خواه از طریق مراجعه به کتابهای رجالی باشد یا از طریق شفاهی و شنیدن از متخصّصان در علم رجال، یا از طرق دیگر. بنابراین، رجوع به خصوص کتب رجال موضوعیّت ندارد، هر چند راه متعارف همین است.

۲. در مقابل این گروه، مشهور از فقها و علمای اسلام معتقدند که احادیث موجود در کتب اربعه و سایر کتب مشهور حدیث همه از نظر صدور قطعی نیستند، بلکه در میان آنها صحیح و ضعیف و حسن و موثق و ... وجود دارد و برای تمییز احادیث معتبر از غیر آن باید به علم رجال، متوسّل شد تا در مقام اجتهاد و استنباط به احادیث صحیح و معتبر تمسّك شود.

---

(۱). ر. ك: قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷.

(۲). همان مدرک.

حق این است که ما باید از طریق رجال سند یا طرق دیگر نسبت به صدور حدیث، وثوق و اطمینان حاصل کنیم.

توضیح اینکه: وثوق به روایت از راه‌های مختلف حاصل می‌شود، گاهی از طریق وثوق به راوی، و گاه هم از طریق موافق بودن با عمل مشهور، و زمانی هم از طریق عالی بودن مضامین و محتوا و گاهی هم از جهت کثرت و متضافر بودن حدیث، ولی به هر حال به علم رجال نیز در حصول این وثوق نیاز است. در نتیجه، علم رجال یکی از علوم مهم پیش نیاز اجتهاد است و این عقیده طرفداران فراوانی دارد. «۱»

از جمله غزالی در کتاب المستصفی گفته است:

«الثانی: و هو یخص السنهٔ معرفهٔ الروایهٔ و تمییز الصحیح منها عن الفاسد و المقبول عن المردود فانّ ما لا ینقله العدل عن العدل فلا حجّهٔ فیه؛ دومین شرط اجتهاد که اختصاص به سنّت دارد شناخت روایت و تشخیص روایت صحیح از غیر آن و تمییز روایت مقبول از مردود است، چون حدیثی را که عادل از عادل نقل نکند حجّت نیست». «۲»

فخر رازی نیز در مقام شمارش علومی که اجتهاد بر آن متوقّف است می گوید:

«و الآخر یتعلق بالسنّهٔ و هو علم الجرح و التعدیل و معرفهٔ احوال الرجال؛ دیگر از شرایط اجتهاد علم مربوط به سنّت است و آن علم به جرح و تعدیل راویان حدیث و شناخت احوال آنهاست». «۳»

مرحوم آیهٔ اللّه خویی در کتاب مصباح الاصول می گوید:

«إن قلنا بأن الملاك فی جواز العمل بالروایهٔ إنّما هو ثبوت وثاقهٔ رواتها و أنّه لا عبرهٔ بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحینئذٍ

تکثر الحاجة إلی علم الرجال و استعلام حال الرواة من حیث الوثاقة و عدمها؛ اگر وثاقت راوی را ملاک حجّیت روایت دانستیم و عمل مشهور یا اعراض آنها را معیار و ملاک قرار ندادیم، (همان گونه که حق در نزد ایشان همین رأی است) در این صورت نیاز به علم رجال برای آگاهی از احوال راویان احادیث از جهت وثاقت و عدم آن زیاد است». «۴» (ولی ما همچون بسیاری فقها معتقدیم عمل مشهور معیاری برای قوت احادیث است).

محقّق عراقی در نهایة الافکار می‌گوید:

«إنّ علم الرجال من عُمدة ما یحتاج إلیه الاجتهاد فی مقام استنباط الأحکام؛ ... علم رجال از مهم‌ترین علومی است که در مقام استنباط احکام و اجتهاد به آن نیاز است». «۵»

یادآوری: این نکته قابل توجّه است که اگر فقیه خود در علم رجال، مجتهد و صاحب نظر است، در این صورت به اجتهاد خود (در علم رجال) عمل می‌کند و اگر در علم رجال مجتهد و صاحب نظر

---

(۱). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۴؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳؛ نهایة الأفکار، ج ۴، ص ۲۲۷.

(۲). المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۲.

(۳). المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

(۴). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۴- ۴۴۳.

(۵). نهایة الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۴

نباشد، از نظرات متخصّصان و خبره‌های علم رجال پیروی می‌کند.

۵. علم اصول فقه

اشاره

علم اصول، عبارت از مجموعهٔ قواعدی است که نتیجهٔ آن در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد و در جای دیگر از آن بحث نشده است.

ادلّهٔ توقّف اجتهاد بر علم اصول

علم اصول یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقدمات برای اجتهاد است به گونه‌ای که اگر کسی از این علم بهره نداشته باشد برای او امکان اجتهاد نیست. همانند فرمولهای ریاضی که اگر کسی آگاهی از آن نداشته باشد نمی‌تواند مسائل و مشکلات بسیاری از علوم، مانند فیزیک، شیمی، هیئت، نجوم و مانند آن را حلّ کند. همچنین در باب اجتهاد اگر کسی از قواعد و فرمولهای علم اصول آگاهی نداشته باشد، نمی‌تواند مجتهد بشود و باید این علم را از روی اجتهاد و نظر بداند، نه از روی تقلید؛ یعنی در مسائل اصولی باید خودش صاحب نظر باشد.

به هر حـال، دلیـل توقّف اجتهـاد بر علم اصول را می‌توان در تعریف و موضوع علم اصول یافت، زیرا موضوع علم اصول، ادلّـهٔ اربعه (کتاب، سنّت، اجماع و عقل) و یا به طور کلّی‌تر «الحجهٔ فی الفقه» است، یعنی هر دلیل کلّی که در فقه بر آن تکیه می‌شود.

بنابراین، بدون علم اصول حجیّت ظواهر کتاب اللّه و سنّت و حجیّت خبر واحد و اجماع و دلیل عقل مشخص نمی‌شود و شرایط هر یک از این ادلّه را بایـد در علم اصول جستجو کرد. مثلًا یکی از ادلّـهٔ احکام شرعیّه، عقل است بایـد دیـد مقصود از آن عقل نظری است یـا بـدیهی، مستقل از کتـاب و سنّت است یـا غیر مستقل؛ و یا اینکه یکی از ادلّه، اجماع است. بایـد روشن شود آیا اجماع به معنای اتّفاق همهٔ علمای اعصار است یا علمای عصر واحد، اجماع دخولی است یا کشفی و حدسی.

همچنین در مورد حجیّت خبر ثقه، گاه روایات ثقات با هم متعارضـند و هنگام تعارض چه اموری می‌تواند سبب ترجیح شود و اگر کـار ترجیـح به جـایی نرسـید آیـا حکم، تخییر میان دو خبر متعارض است یا هر دو سقوط می‌کنـد، همـهٔ این مباحث را علم اصول متکفل است.

اضافه بر اینها مصادیقی از ظواهر الفاظ است که در جایی دیگر (صرف و نحو و لغت) تبیین نشده، مانند ظهور صیغهٔ امر در وجوب یا فوریت و ظهور صیغهٔ نهی در حرمت و دوام، و نیز ظهور عام تخصیص خورده در باقی مانده و امثال اینها که امروز در علم اصول، حق آن به طور کامل ادا شده است.

از اینها که بگـذریم، در صورتی که فقیه به هیـچ یک از ادلّهٔ چهارگانه دسترسـی پیدا نکند و در شک باقی بماند که آیا فلان عمل حرام است یـا حلال، واجب است یـا مستحب، تکلیف او برائت است یا احتیاط، استصحاب است یا تخییر. همـهٔ این مسائل در علم اصول تبیین شده و هر فقیهی بدون آگاهی کامل از آنها دچار مشکل خواهد شد.

در یک کلمه می‌توان گفت: نیاز فقیه به «علم

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۵

اصول» در استنباط احکام شرع، از تمام علوم پیش نیاز بیشتر است، زیرا در هر گام با اصل یا قاعده‌ای روبه‌رو است که فقط در علم اصول تبیین شده است.

بنابراین، نیاز به علم اصول برای رسیدن به اجتهاد امری ضروری و لازم است و تقریباً همه دانشمندان اسلامی، جز گروهی اندک، معترفند که علم اصول یکی از پیش نیازهای اساسی برای اجتهاد است، «۱» تا جایی که حتّی فخر رازی گفته است:

«إنّ أهمّ العلوم للمجتهد، علم اصول الفقه؛ مهم‌ترین علوم مورد نیاز مجتهد، علم اصول فقه است». «۲»

مرحوم آیهٔ اللّه خویی می‌گوید:

«و أمّا علم الأُصول فتوقّف الاستنباط علیه أوضح من أن یخفی؛ متوقّف بودن استنباط بر علم اصول بسیار واضح و روشن است». «۳»

مخالفت اخباری‌ها با علم اصول:

بـا اینکه نیـاز فقیه به علم اصول از بـدیهیّات است، ولی گروه انـدکی به نام «اخباری‌ها» به علّت وجود بعضـی از شبهات، در این امر تردید کرده‌اند.

آنها معتقدند که علم اصول در زمان پیامبر صـلی الله علیه و آله و زمان ائمّه علیهم السلام مدوّن نبوده، بلکه پس از عصر آنها تدوین شـده و مـا قطع داریم محـدّثانی که حاملاـن اخبـار پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و اهـل بیت علیهم السـلام هسـتند به اخبـار عمل می‌کردند، نه علم اصول؛ و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام آنها را تأیید می‌کردند.

این داستان تا قرن چهارم هجری، ادامه داشت و در این زمان بود که علم اصول به صورت مستقل تـدوین شد و در واقع علم اصول

بدعتی است که حادث شده و نباید به بدعت تمسّک کرد! «۴»

پاسخ:

أوّلًا: آنچه آنها مطرح کرده‌اند در واقع مجرّد ادّعاست و اگر اخباری‌ها از وجود علم اصول در میان اصحاب حدیث آگاهی کافی ندارند، دلیل بر فقدان آن علم در میان آنها نیست. افزون بر این، مدوّن نبودن یک علم در عصر و زمانی، دلیل بر نبودن آن علم هم نیست. مثلًا می‌دانیم که امیر مؤمنان علی علیه السلام به أبو الأسود دؤلی دستور تدوین علم نحو را داد. آیا معنای این دستور این است که تا آن زمان رعایت قواعد نحو در میان عرب رایج نبوده است؟

به بیان دیگر با تتبع در اخبار نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، روشن می‌شود که قواعد این علم به صورت پراکنده و ساده در میان اصحاب و یاران رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت علیهم السلام به کار گرفته می‌شد. مانند احکام متعارضین، استصحاب، عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و جواز نقل حدیث به معنا و مسألهٔ افتا و

---

(۱). مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۲؛ نهایهٔ الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ فوائد الحائریه، ص ۳۳۶؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۳؛ ارشاد الفحول، ص ۴۲۰؛ المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱؛ الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیّه، ص ۲۹.

(۲). المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

(۳). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۴.

(۴). فوائد المدنیّه (مولی محمّد امین استرآبادی)، ص ۳۰- ۲۹.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۶

تقلید عامی و مانند آن. اینها همه از مسائل علم اصول بوده که در آن اعصار رواج داشته است.

آری! همه این اصول و قواعد به صورت ساده و غیر مدوّن مورد استناد بوده است، ولی این دلیل نمی‌شود که علم اصول وجود نداشته و بدعت به شمار می‌آید.

ثانیاً: کتب متعدّدی در آن اعصار تدوین شده که مورد انکار ائمّهٔ معصومین علیهم السلام و فقهای اسلام قرار نگرفت، مانند کتاب اختلاف الحدیث و مسائله از یونس بن عبد الرحمن (م ۲۰۸) که دربارهٔ تعادل و تراجیح یکی از مباحث علم اصول است. وی از اصحاب امام موسی بن جعفر و علی بن موسی الرضا علیهما السلام بوده است. «۱»

کتاب دیگری که ابو سهل نوبختی، اسماعیل بن علی بن اسحاق تألیف کرد و به الخصوص و العموم نامیده شد که حاوی یکی از مباحث علم اصول است. «۲»

نزاع لفظی

حق آن است که نزاع بین اصولی‌ها و اخباری‌ها، واقعی و ماهوی نیست و بر دو گونه است؛ در یک بخش لفظی و در بخش دیگر معنوی است.

بخش اوّل. سلسله بحثهایی است که اخباریها از جمله مولی محمّد امین استرآبادی از آن دفاع می‌کنند و از مباحث علم اصول به شمار می‌آید.

توضیح اینکه: چون اخباری‌ها مدرک احکام را منحصر به کتاب و سنّت می‌دانند و سنّت هم در همهٔ موارد به حدّ تواتر وجود ندارد

و همه جا قرینه‌ای که مفید علم باشد نیست، ناچار باید به اخبار آحادی تمسّک کنند که مدّعی حجّیت قطعیهٔ آنها هستند، و حجّیت ظواهر الفاظ را بپذیرند. و در موارد تعارض اخبار، به قواعد باب تعادل و تراجیح، و در فقدان مرجح به تخییر و در فقدان نص به اصول عملیّه رجوع کنند. هر چند آن اصل عملی مورد قبول در نظر اخباری‌ها أصالت احتیاط باشد.

شکی نیست که جایگاه این گونه مباحث علم اصول است، پس اخباریها برای تنقیح قواعد تعادل و تراجیح و اثبات حجّیت خبر واحد و ظواهر الفاظ و اصالت احتیاط و جز آنها نیاز به بهره‌گیری از علم اصول دارند، هر چند نام علم اصول را نبرند. پس انکار آنها در این گونه موارد واقعی نیست بلکه نزاع لفظی است، چون عملًا آن را پذیرفته‌اند. «۳»

مؤیّد این گفته مطالبی است که محدّث بحرانی رحمه الله صاحب کتاب الحدائق الناظرة فی أحکام العترة الطاهرة علیهم السلام در مقدّمهٔ آن آورده است. ایشان با اینکه از محدّثان و اخباری‌های معروف است، در مقدّمهٔ کتاب، از دوازده امر بحث کرده که اکثر آنها از مباحث اصولی است. مثلًا در مقدّمهٔ دوم از حجّیت خبر واحد بحث کرده و در مقدّمهٔ سوم، بحث مدارک احکام شرعیّه را مطرح کرده که از جملهٔ آنها حجّیت ظواهر کتاب و اجماع و اصل عدم و اصل برائت در

---

(۱). معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۹۹.

(۲). رجال النجاشی، رقم ۶۸، ص ۳۱.

(۳). انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۷

شبهات وجوبی و مقدّمهٔ واجب و دلالت امر به شیء بر نهی از ضد و قیاس اولویت و منصوص العلة است که تمام اینها جزء مباحث علم اصول است.

در مقدّمهٔ ششم، بحث تعارض أدلّه را عنوان کرده و در مقدّمهٔ هفتم، از دلالت امر و نهی بر وجوب و تحریم سخن می‌گوید؛ در مقدّمهٔ هشتم، بحث حقیقت شرعیّه را عنوان کرده و در مقدّمهٔ نهم معنا و مفهوم مشتق را بررسی کرده؛ در مقدّمهٔ دهم از حجّیت دلیل عقلی و عدم آن سخن گفته و در مقدّمهٔ یازدهم قسمتی از قواعد فقهی را ذکر کرده است. «۱»

غالب اینها نیز جزء مسائل علم اصول است.

تا اینجا روشن شد که در این گونه مباحث هر دو گروه (اخباری و اصولی) لزوم بررسی یک سلسله مباحث را که بخش عمده علم اصول را تشکیل می‌دهد، قبول دارند. پس در واقع نزاع در انکار علم اصول، واقعی و معنوی نیست، بلکه لفظی و صوری است.

بخش دوم. موارد این بخش مباحثی است که نزاع در آن معنوی و حقیقی است و بسیار کم است.

گرچه بعضی چون شیخ عبد اللّه بن صالح بحرانی در کتاب منیة الممارسین فی أجوبة مسائل شیخ یاسین موارد اختلاف را تا چهل و سه مورد برشمرده است «۲»، ولی حق آن است که این تعداد، رقم واقعی نیست، چون تعداد زیادی از آن در واقع از شاخه‌های دلیل عقل است که اخباری‌ها انکار می‌کنند. بنابراین، صحیح آن است که بگوییم موارد اختلاف بین اصولی و اخباری از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند و عمدهٔ آن سه مورد است:

۱. در تعداد ادلّهٔ شرعیّه که نزد اصولی‌ها چهار دلیل است؛ کتاب، سنّت، اجماع و عقل. اخباری‌ها ادلّه را منحصر به کتاب و سنّت می‌دانند، ولی با اندک تأمّل معلوم خواهد شد که این اختلاف جزئی است، چون بسیاری از اصولی‌های امامیّه اجماع را از باب کاشفیّت از رأی و نظر معصوم علیه السلام حجّت می‌دانند نه برای نفس اتّفاق و اجماع علما و فقها. در نتیجه بازگشت اجماع که نزد اصولی‌ها یکی از ادلّه است، به همان سنّت است.

اما دلیل عقلی، اخباری‌ها به طور کلّی منکر حجّیت آن نیستند بلکه در بعضی موارد حجّیت عقل را قبول دارند و تنها در بعضی

موارد منکرند؛ مثلًا در احکام بدیهی عقلی و احکام نظری که مبتنی بر مقدّمات حسّی است، مانند ریاضیات و نجوم، آنها را حجت می‌دانند، ولی احکام عقلی نظری را که بر اساس مقدّمات حسّی یا قریب به حس نباشد، حجّت نمی‌دانند و چنین استدلال می کنند که در دلیلهای عقلی نظری خطا فراوان است، از این رو، نمی تواند مورد اعتماد باشد.

به همین دلیل اخباری‌ها در مسائل عقلیّه اصولیه از قبیل مقدّمهٔ واجب و مسألهٔ اجتماع امر و نهی و دلالت امر بر نهی از ضد و نظایر آن دلیل عقل را پذیرفته‌اند.

۲. در شبهات حکمیّهٔ تحریمیّه در صورت فقدان

---

(۱). الحدائق الناظرة، ج ۱، ص ۱۳۳.

(۲). همان مدرک، ص ۱۶۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۸

نص. در جایی که مجتهد با فحص و تحقیق کامل به دلیل معتبری دست نیافت، اصولی‌ها معتقدند با تمسّک به اصل برائت باید حکم به جواز کرد، در حالی که اخباری‌ها معتقد به احتیاط هستند و در مورد شک در حرمت، حکم به وجوب احتیاط می کنند.

۳. در حجیّت ظواهر کتاب خدا؛ گفته شده است که آنها ظواهر کتاب را حجّت نمی‌دانند، ولی اصولی‌ها ظواهر قرآن را حجّت می‌دانند.

البتّه باید توجّه داشت که نزاع بین این دو در این مسأله صغروی است، نه کبروی «۱»، یعنی هر دو گروه معتقدند که سیرهٔ شارع مقدّس همانند سیرهٔ سایر عقلا و مردم معمولی در محاورات روزانه، بر این است که به ظواهر کلام متکلّم اخذ می کنند، یعنی همان گونه که سایر مردم در مقام تفهیم مقصود خود به مخاطبین، اعتمادشان بر اصل عدم قرینه است، شارع مقدّس نیز سیره و روش او چنین است. ولی اخباریها مدعی هستند که خطابات قرآنی در مقام افادهٔ مقصود به نحو مستقل نیستند و بدون ضمیمه شدن تفسیر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به آن، ظهوری ندارند، نه اینکه ظهور دارند ولی حجّت نیستند. «۲»

از آنچه گذشت روشن شد که موارد اختلاف بین دو گروه اصولی و اخباری بسیار نادر و محدود است و این مقدار اختلاف نظر میان فقها و علما طبیعی و عادی است. همان‌طور که خود علمای اصول نیز در مسائل مختلف گاه با یکدیگر اختلاف نظر دارند و این مقدار از اختلاف نباید موجب آن گردد که دانشمندان اخباری بر علمای اصول خرده گیرند و افکار آنها را تقبیح کنند، در مقابل نیز خرده گیری علمای اصول نسبت به علمای اخباری صحیح نیست، و شاهد بر این گفتار مباحثی است که صاحب الحدائق الناظرة، شیخ یوسف بحرانی که از محدّثان مشهور در قرن سیزدهم است آنها را بیان کرده است. «۳»

بنابراین، اختلاف اخباری‌ها با اصولی‌ها همانند اختلاف اصولی‌ها با یکدیگر در پاره‌ای از مسائل علم اصول است و این اختلاف نظر موجب صف‌بندی در برابر یکدیگر نمی‌شود.

این اختلافات به نوعی دیگر و به مراتب تأثیرگذارتر میان اهل حدیث و اهل رأی و یا ظاهریون و اهل رأی در میان اهل سنّت نیز وجود دارد. اصحاب مدرسهٔ حدیث که مخالف رأی و قیاس بودند روایات و کلمات فراوانی را در مذمت اصحاب رأی نقل کرده‌اند. «۴»

همچنین عده‌ای در میان اهل سنّت با علم اصول مخالفت کردند و شبهاتی را در این باره مطرح ساختند. «۵»

---

(۱). فرائد الاصول، ص ۳۴.

(۲). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۲۴- ۶۲۳.

(۳). الحدائق الناظرة، ج ۱، ص ۱۶۹.

(۴). برای آگاهی از مذمّت‌ها و اختلافات اهل حدیث و اهل رأی ر. ک: اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۹- ۴۳؛ ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۶۷- ۱۶۶.

شهرستانی تصریح می کند که: میان این دو فرقه (اهل رأی و اهل حدیث) اختلافات فراوانی در فروعات پیش آمد، در ارتباط با افکارشان کتاب‌های فراوانی نوشته و مناظرات زیادی انجام داده‌اند.

(۵). ر. ک: المهذّب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم النمله، ج ۱، ص ۵۲- ۴۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۱۹

۶. علم فقه

مقصود از علم فقه که به عنوان یکی از مبانی و مقدّمات اجتهاد و استنباط احکام مطرح است، همان تمرین و ممارست با مسائل فقهی است. البتّه ممکن است بعضی توهّم کنند که اجتهاد مقدّمه و وسیله برای تحصیل فقه و فقه ذی المقدمه آن است، پس چگونه می تواند مقدّمه اجتهاد باشد؟ «۱»

پاسخ این است که: یکی از مواردی که در فعلیّت و تحقّق اجتهاد شرط است،- هرچند به عنوان علم مطرح نیست- استعداد و قوهٔ قدسیهٔ ملکه اجتهاد است. یعنی قوّهٔ ردّ فروع بر اصول و بالعکس و تنها عالم بودن به علومی که مقدّمهٔ اجتهاد شناخته می‌شود برای این مهم کفایت نمی کند، بلکه افزون بر آن باید دارای قوه و نیرویی باشد که بتواند ردّ فروع بر اصول و ارجاع جزئیات به کلّیات کند. مثلًا در هنگام تعارض دو دلیل، قوّهٔ تشخیص ترجیح یکی بر دیگری را داشته باشد.

ملکهٔ اجتهاد و بخشی از آن، از موهبتهای الهی است که به هر کسی که آمادگی و صلاحیت در او فراهم باشد، عطا خواهد شد و اگر شخصی از این موهبت الهی محروم باشد نمی‌تواند اجتهاد کامل و صحیح را انجام دهد. چنانکه فاقد طبع شعر نمی‌تواند شعر بسُراید، اگر چه، به همهٔ قواعد ادبیات و دستورهای شعر گفتن و قافیه و جز اینها آگاهی داشته باشد، چون طبع سلیم و مساعد، تأثیر بسزایی در سرودن شعر دارد «۲» و بخشی از آن نیز از تکرار و تمرین حاصل می‌شود و نیاز به تجربهٔ عملی دارد.

همان‌طور که در سایر علوم و دانشها مطلب چنین است که بدون تمرین و تطبیق دانسته‌های علمی در خارج، آن ملکهٔ خاص حاصل نمی‌شود. مثلًا دانشجویان رشته پزشکی همزمان با تحصیل علم در دانشگاه‌ها، در بیمارستانها مشغول کار طبابت می‌شوند تا همراه تحصیل، تجربهٔ عملی و ممارست، به آن ضمیمه شود تا قوّهٔ کامل طبابت حاصل گردد.

بنابراین، برای تحقّق ملکه اجتهاد نیاز به تمرین و ممارست در مسائل فقهی و ردّ فروع بر اصول و بالعکس است.

مثلًا اگر از مجتهد سؤال شود که شخصی نماز ظهر و عصر را خوانده و علم اجمالی دارد که در یکی از این دو نماز، بدون طهارت بوده، ولی به صورت معیّن و مشخص نمی‌داند کدام بوده، تکلیف چیست؟

در اینجا مجتهد باید بداند که مورد سؤال از قبیل موارد تطبیق قاعدهٔ احتیاط است یا قاعدهٔ فراغ تا بر هر کدام ثمرهٔ خاص خودش را مترتب کند، و این آگاهی از طریق تمرین و ممارست حاصل می‌شود.

گروهی از علمای اسلام به این شرط، یعنی ممارست در فقه به عنوان مقدّمهٔ اجتهاد اشاره کرده‌اند. «۳»

---

(۱). عنایة الاصول، ج ۶، ص ۱۹۲؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ در المحصول فخر رازی چنین آمده: «و أمّا تفاریع الفقه فلا حاجة الیها لأنّ هذه التفاریع ولّدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فکیف تکون شرطاً فیه؛ و اما فروع‌سازی فقهی نیازی به آن در اجتهاد نیست؛ چرا که این تفریعات را مجتهدان پس از رسیدن به جایگاه اجتهاد پدید می‌آورند.

لذا چگونه می‌توان آن را شرط اجتهاد دانست؟».

(۲). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۵.

(۳). الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷؛ المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۳؛ ارشاد الفحول، ص ۴۲۰؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۶.

۷. علم به قواعد فقهی

شکی نیست که یکی از مقدّمات مهم استنباط و اجتهاد در احکام، علم به قواعد فقهی است، «۱» و تأثیر عظیم و گسترده‌ای که این علم در اجتهاد و استنباط دارد بر کسی مخفی نیست. ولی متأسّفانه غالباً از آن به عنوان مقدّمهٔ اجتهاد نام نبرده‌اند. شاید از آن رو که فکر می‌کنند قواعد فقهی همان فقه است و چیز جدایی نیست، در صورتی که قواعد فقهی، علم مستقلّی است که هم با علم اصول فقه و هم با علم فقه تفاوت دارد، و اینجا جای شرح این مطلب نیست و تنها اجمالًا به تعریف آن و بیان بعضی از اقسام قواعد فقهی اکتفا می‌شود.

تعریف قواعد فقهی «۲»: قواعد فقهی عبارت است از احکام عامی که در ابواب مختلف فقه جاری می‌شود و مانند برزخی بین اصول فقه و علم فقه است، به این ترتیب که تفاوت آن با مسائل اصولی این است که همیشه متضمّن حکمی از احکام کلی است که بر محور موضوع کلی دور می‌زند و تفاوت آن با مسائل فقهی در این است که در فقه همواره سخن از احکام خاص روی موضوعات جزئی گفته می‌شود.

اقسام قواعد فقهی «۳»: بعضی از قواعد فقهی اختصاص به باب خاصّی از ابواب فقه دارد مثل قاعدهٔ «طهارت» که فقط در ابواب طهارت و نجاست جاری می‌شود و قاعدهٔ «لا- تعاد» و قاعدهٔ «فراغ و تجاوز» که فقط در ابواب نماز و عبادات جاری می‌شوند، و قاعدهٔ «ما یُضمن بصحیحه یُضمن بفاسده» و «ما لا یُضمن بصحیحه لا یُضمن بفاسده» که در باب معاملات به معنای اخص جریان دارد و بعضی دیگر از قواعد فقهی به باب خاصّی از ابواب فقه اختصاص ندارند، بلکه در اکثر یا جمیع ابواب فقه جاری می‌شوند جز آن که مانعی از جریان آن منع کند، مثل قاعدهٔ «لا ضرر» و «لا حرج». درست است که این قواعد به موضوع معیّنی اختصاص دارد، چون این دو بر محور موضوعات ضرری و حرجی دور می‌زند، ولی تقریباً در تمام ابواب فقه می‌توان از آنها استفاده کرد.

از این اشاره کوتاه به قواعد فقهیّه معلوم می‌شود که فراگیری و دانستن آنها به عنوان پیش نیاز اجتهاد لازم و ضروری است.

«ابن سبکی» می‌گوید: «برای مجتهد لازم است که به قواعد مهم فقهی آشنایی داشته باشد تا با ممارست در آن و اکتساب نیروی استنباط، به فهم مقصود شارع نائل آید».

سپس به نمونه‌هایی از قواعد فقهی اشاره می‌کند، مانند:

۱. «الضرر یُزال»، (قاعدهٔ لا ضرر).

۲. «الیقین لا یزول بالشّک»، (قاعدهٔ استصحاب).

۳. «الضرورات تبیح المحظورات».

---

(۱). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۲۸؛ جمع الجوامع (ابن سبکی)، ج ۲، ص ۴۰۱.

(۲). القواعد الفقهیّه، ج ۱، ص ۱۸- ۱۱.

(۳). همان مدرک.

۴. «الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف»، (قاعدهٔ أهمّ و مهم)

۵. «درء المفاسد أولى من جلب المنفعهٔ».

۶. «الحرج شرعاً مرفوع»، (قاعدهٔ لا حرج). «۱»

یادآوری:

یکی از شرایط و مقدّمات اجتهاد و استنباط احکام این است که شخص به موارد اجماع فقها آگاهی داشته باشد تا از فتوا دادن بر خلاف اجماع اجتناب کند و این مطلب وقتی حاصل می‌شود که شخص با کتابهای فقهی استدلالی بلکه با متون فقهی، ارتباط مستمرّ داشته باشد، لذا شناخت فقه و فتوای فقها از شرایط اجتهاد صحیح است نه از مکمّلات آن.

بلکه حقّ و انصاف آن است که بگوییم فهم اخبار و احادیث به گونهٔ صحیح نیز امری است که بدون ممارست با کتابهای فقهی و حدیثی حاصل نمی‌شود چه رسد که مجتهد بخواهد تشخیص دهد فلان حدیث موافق کتاب و سنّت است یا نه، یا مخالف فتوای فلان گروه از فقهاست یا نه.

گروهی از علما به این شرط، یعنی دانستن موارد اجماع برای تحصیل اجتهاد صحیح، اشاره کرده‌اند، از جمله: فخر رازی در المحصول «۲»، غزالی در المستصفی «۳»، میرزای قمی در قوانین الاصول «۴» و سیّد محمّد مجاهد در مفاتیح الاصول. «۵»

خلاصه و نتیجهٔ بحث‌های گذشته:

اشاره

تا اینجا علومی را که می‌توانست مقدّمه برای اجتهاد باشد و در کلام و عبارات علما و فقها آمده بود برشمردیم و آن بر دو قسم است: نخست علومی که نزد اکثر یا همهٔ علمای اسلام به عنوان پیش نیاز اجتهاد شناخته شده که عبارتند از:

۱. علم لغت ۲. علم صرف ۳. علم نحو ۴. علم تفسیر در حدّ آیات الاحکام ۵. علم اصول فقه ۶.

علم فقه ۷. قواعد فقهیّه.

دیگر علومی که در اعتبار و مقدّمه بودن آنها برای اجتهاد بین علما اختلاف است نظیر علم کلام، فلسفه و منطق، بلاغت، رجال.

آیا علوم و آگاهی‌های دیگری برای اجتهاد لازم است؟

پیشرفت علوم در رشته‌های مختلف، امروزه تأثیر بسزایی در تنوّع و پیدایش موضوعات گوناگون و متعدّد گذاشته، که شاید در سابق مطرح نبوده است و این سبب شده که فقیهان و دانشمندان دینی بخشی از تلاشها و فعالیتهای خود را به شناخت موضوعات اختصاص دهند. لذا به ظاهر، مجتهد باید از علوم سیاسی و اقتصادی و پزشکی و ریاضی و سایر علوم آگاهی داشته باشد.

سؤال این است که فقیهان و عالمان دینی در این علوم که مربوط به شناخت موضوعات احکام

---

(۱). جمع الجوامع (ابن سبکی)، ج ۲، ص ۴۰۱، به نقل از کتاب اجتهاد و سیر تاریخی آن.

(۲). المحصول فی علم الاصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

(۳). المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱.

(۴). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۴.

(۵). مفاتیح الاصول، ص ۵۷۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۲

می‌شود باید آگاه و صاحب نظر باشند یا نیازی نیست آنها را فرا بگیرند، بلکه کافی است در هر موضوع تخصّصی، به متخصّص و صاحب فن آن موضوع مراجعه کنند؟

مثلًا، بعضی از مسائل علم هیئت به کروی بودن زمین مربوط است و همین کرویّت زمین عامل اختلاف رؤیت هلال در مکانهای مختلف شده است.

آیا فقیه باید از علم هیئت آگاهی داشته و در آن صاحب نظر باشد تا بداند که ممکن است ماه رمضان برای بعضی از ساکنان زمین بیست و نه روز و برای بعضی دیگر سی روز باشد، آیا لازم است در تشخیص روز عید فطر و عید قربان و تشخیص جهت قبله در مکانهای مختلف، علم هیئت را فرا بگیرد؟ «۱»

مثال دیگر، آیا کسی که دچار مرگ مغزی شده مرده و میّت به شمار می‌آید، تا زوجهٔ او از آن لحظه عدّه وفات را شروع کند و تقسیم اموال او بین وارثان مشروع باشد یا زنده است و جایز نیست آثار فوق بر وی مترتب شود، یا در پاره‌ای از جهات حکم میّت و در پاره‌ای حکم حیّ را دارد؟

آیا بر فقیه لازم است جهت تشخیص این مطلب علم طبّ را بیاموزد و در آن صاحب نظر شود؟

همچنین دربارهٔ بیماریهایی که باعث سلب قدرت در روزه گرفتن می‌شود یا عیوب مربوط به فسخ نکاح همین پرسش مطرح است.

آیا فقیه باید علوم ریاضی را بداند تا در تقسیم اموال و تعیین سهم هر یک از وارثها و حلّ مسائل ارث و اقرار و اعترافاتی که با مسائل ریاضی ارتباط دارد، دچار مشکل نگردد؟

مثلًا، اگر کسی گفت: «لزید علیّ عشر لّا نصف ما لبکر و لبکر علیّ عشر لّا نصف ما لزیدٍ؛ یعنی من به زید به مقدار ده منهای نصف مال بکر بدهکارم و به بکر هم به مقدار ده منهای نصف مال زید بدهکارم»، آیا در اینجا فقیه باید بداند مقدار مبلغ ثابت شده بر اثر اقرار چقدر است؟ و دانستن آن متوقّف بر آموختن قواعد علم ریاضی است؛ یا نه وظیفهٔ او فقط این است که بگوید طبق قاعدهٔ «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» «۲»

این اقرار صحیح است و بدهکاری ثابت می‌شود، اما تعیین مقدار آن به عهدهٔ کارشناسان ریاضی است؟

حاصل آن که آیا بر فقیه لازم است جهت تشخیص موضوعات احکام، علومی از قبیل هیئت و طب و ریاضی و ... را فرا بگیرد و در آنها صاحب نظر شود، یا نیازی نیست و کافی است در تشخیص مصادیق موضوعات به خبرگان و متخصّصان در همان علم مراجعه کند؟

پاسخ این پرسش متوقّف بر بیان دو مقدّمه است:

۱. وظیفهٔ فقیه، تشخیص موضوعات کلی احکام در مقام استنباط است، امّا تطبیق آن کلّیّات بر مصادیق خارجی و افراد، از شئون فقیه نیست؛ زیرا تشخیص مصادیق و جزئیات تأثیری در استنباط

---

(۱). قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۹- ۴۰۸.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶، باب ۳ از ابواب کتاب الاقرار، ص ۱۱۱، ح ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۳

ندارد، اگر چه در بعضی از موارد مصادیق موضوعات کلّی مبهم بوده و فقها متصدّی بیان آن شده‌اند، ولی این کلیّت ندارد.

اگر فقیه گفت: خون نجس است. در این مثال، موضوعی کلّی داریم به نام «خون» و حکمی که «نجس بودن خون» باشد، تشخیص این دو وظیفهٔ فقیه است، اما اینکه فلان مایع خاص خون هست یا نه، بیان آن از عهدهٔ فقیه خارج است.

یا اگر فقیه گفت: بیماری که روزه برای او ضرر دارد جایز نیست روزه بگیرد. استنباط موضوع کلّی در این مثال (مریضی که روزه برای او ضرر دارد) و حکم آن (جایز نبودن روزه برای او) از منابع احکام یعنی کتاب و سنّت، وظیفهٔ مجتهد است. امّا اینکه این مریض خاص آیا روزه برای او ضرر دارد یا نه؟ دیگر به فقیه ارتباط ندارد، بلکه تشخیص آن به عهده طبیب حاذق است.

۲. تشخیص موضوعات کلّی احکام که وظیفهٔ فقیه است، نیازی به دانستن و آگاهی از علوم ریاضی و طبّ و هیئت و شیمی و... ندارد، بلکه آن موضوعات کلّی را فقیه از منابع احکام یعنی کتاب و سنّت استخراج و استنباط می کند. آری! آنچه به این علوم نیاز دارد همان تشخیص مصادیق و جزئیات آن موضوعات کلّی است که آن وظیفهٔ فقیه نیست.

با توجّه به دو مقدّمهٔ مذکور نتیجه می گیریم که فقیه در تشخیص موضوعات کلّی نیازی به فراگیری سایر علوم از قبیل ریاضی و شیمی و طب و ... ندارد وگرنه لازم می‌آید یک شخص جهت به دست آوردن رتبهٔ اجتهاد علوم بسیاری را بیاموزد و عادتاً این امر محال است و موجب سدّ باب اجتهاد و محرومیّت غالب افراد در رسیدن به قوّهٔ قدسیه اجتهاد می‌شود. حال آنکه کسی از فقها تاکنون چنین سخنی نگفته است، بلکه عکس آن را معتقدند.

مرحوم محقّق نراقی در این زمینه می گوید:

«دیدن الفقهاء، الرجوع فی الموضوعات الی أهل خبرتها؛ روش فقها در موضوعات، مراجعه به اهل خبره و تخصص در آن موضوعات است». «۱» شبیه این سخن را دیگران نیز گفته‌اند. «۲»

نتیجه آنکه در مواردی که نیاز به تشخیص جزئیات و مصادیق باشد و آنها مبهم باشند، فقیه با رجوع به اهل تخصّص در آن فن، مشکل را حلّ می کند و نیازی نیست که خود همهٔ آن علوم را فرا بگیرد. «۳»

یادآوری لازم:

اگر درست در موضوعات احکام شرعی دقّت کنیم آنها را سه گونهٔ مختلف می‌یابیم:

۱. موضوعات مستنبطه که فقیه آن را از ادلّه شرع استنباط می کند مانند نماز و روزه و حج؛ بی‌شک تبیین این موضوعات بر عهدهٔ فقیه است چرا که شرایط و اجزا و ارکان و موانع آن از ادلّهٔ شرع- مخصوصاً کتاب و سنّت- استفاده می‌شود.

۲. موضوعات تخصّصی که باید از متخصّصان

---

(۱). مستند الشیعهٔ، ج ۲، ص ۱۲۱.

(۲). مهذّب الاحکام، ج ۱۱، ص ۳۸۷- ۳۸۶.

(۳). أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۹.

علوم دیگر گرفته شود و شرح آن در بالا آمد.

۳. موضوعات عرفی که نیاز به تخصّص علمی خاصّی ندارد ولی باید نظر و ارتکاز عرف به طور دقیق شناخته شود و بی‌شکّ فقیه به خاطر ممارست دائم با این مسائل در تشخیص این موضوعات قوی‌تر است و به همین دلیل، تشخیص این موضوعات را بر عهده می گیرد و حکم آن را صادر می کند و در اختیار مقلّدان می گذارد.

مثال‌های فراوانی در فقه برای این قسم داریم از جمله اینکه گفته می‌شود استعمال ظروف طلا- و نقره حرام است. این حکم به طور کلّی از ادلّهٔ شرع ثابت شده ولی در مصادیق آن شک و تردیدهای زیادی پیدا می‌شود: آیا قاب ساعت، سرمه دان، قاشق و امثال آن جزء ظروف (اوانی) محسوب می‌شود؟

همچنین در مورد وجوب سجده بر زمین و آنچه از زمین می‌روید غیر از مأکولات و ملبوسات، به عنوان یک حکم کلّی معلوم

است؛ ولی آیا داروهای گیاهی، قشر فواکه و مانند آن از مأکولات است یا نه؟

و برگ‌های درختانی مانند درخت نخل که از آن کلاه می‌بافند جزء ملبوسات است یا نه؟ تغییر تقدیری در آب‌های تیره که مثلًا مقداری از خون در آن ریخته شده مصداق تغییری است که موجب نجاست آب کر می‌شود یا نه؟ یا در مسائل تازه‌ای مانند مشاهدهٔ زنان بی‌حجاب در تلویزیون در پخش مستقیم آیا مصداق «نظر به نامحرم» محسوب می‌شود؟ و یا شنیدن آیهٔ سجده از رسانه‌های عمومی مصداق استماع آیات سجده و موجب وجوب سجده می‌شود یا نه؟ و امثال اینگونه موضوعات که در سراسر فقه وجود دارد و معمولًا فقها متکفّل تشخیص موضوع می‌شوند و حکم آن را بیان می‌کنند. به یقین اگر تشخیص این موضوعات به دست مقلّدان داده شود بسیاری از آنها سر در گم می‌شوند و در تشخیص وظیفهٔ خود می‌مانند لذا تشخیص این موضوعات را می‌توان یکی از وظایف فقها دانست.

البتّه انکار نمی‌کنیم اگر در میان مردم تیزهوشانی باشند که قدرت بر تشخیص همه یا بعضی از این موضوعات داشته باشند می‌توانند به تشخیص خود عمل کنند.

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد:

شکّی نیست که زمان و مکان می‌تواند به گونه‌ای خاص در اجتهاد فقیه تأثیر داشته باشد. برای بررسی این مهم، مباحث فراوانی از قبیل: مقصود از زمان و مکان و مراد از تأثیر این دو در اجتهاد، قلمرو و چگونگی تأثیر زمان و مکان و مباحث دیگر ... باید مورد بحث و تحقیق قرار گیرد. چون موضوع این بحث، بررسی علوم پیش نیاز اجتهاد است، بحث تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد در همین مجموعه آمده است.

***

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۵

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. اجتهاد و سیر تاریخی آن از دیدگاه اهل سنّت، احمد نعمتی، نشر احسان، چاپ اوّل، ۱۳۷۶ ش.

۴. الاجتهاد اصوله و احکامه، محمّد بحر العلوم، دار الزهراء، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.

۵. الاجتهاد الجماعی، دکتر شعبان محمّد اسماعیل (استاد جامعهٔ أم القری)، دار البشائر الاسلامیّه- دار الصابونی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۶. الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیّه، به قلم دکتر محمّد فوزی فیض اللّه، مکتبهٔ دار التراث، کویت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۷. الاجتهاد و التقلید، امام خمینی، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۸. الاجتهاد و التقلید و الاتباع و النظر، یحیی محمّد، مؤسّسهٔ انتشار العربی، لندن، چاپ اوّل، ۲۰۰۰ م.

۹. الاجتهاد و مقتضیات العصر، محمّد هسام الأیوبی، دار الفکر، عَمّان، اردن.

۱۰. الإحکام فی اصول الأحکام، سیف الدین علی بن ابی علی آمدی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.

۱۱. ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول، محمّد بن علی بن محمّد الشوکانی، دار السلام، مصر، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۱۲. الأصول العامهٔ للفقه المقارن، سیّد محمّد تقی حکیم، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ دوم، ۱۹۷۹ م.

۱۳. اعلام الموقعین عن ربّ العالمین، ابن قیم، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. أنوار الأصول، تقریرات درس آیة اللّه مکارم شیرازی به قلم احمد قدسی، مدرسة الامام علی بن ابی طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. البحر المحیط فی اصول الفقه، بدر الدین محمّد بن بهادر بن عبد اللّه شافعی معروف به زرکشی.
۱۶. التنقیح، تقریرات درس فقه آیة اللّه خویی، به قلم میرزا علی غروی تبریزی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ دوم.
۱۷. تهذیب الأصول، تقریرات درس امام خمینی، به قلم آیة اللّه شیخ جعفر سبحانی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. الحدائق الناظرة، شیخ یوسف بحرانی، مؤسّسهٔ نشر اسلامی (وابسته به جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم)، قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. دراسات فی علم الأصول، تقریرات درس آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی، به قلم سیّد علی هاشمی شاهرودی، مؤسّسهٔ دائرهٔ المعارف الفقه الاسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. دروس فی علم الأصول، شهید سیّد محمّد باقر صدر، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل.
۲۱. الرسائل، امام خمینی، چاپخانه مهر، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۵ ق.
۲۲. الروضهٔ البهیهٔ فی شرح اللمعهٔ الدمشقیّه، زین الدین معروف به شهید ثانی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. سنن ابن ماجه، حافظ أبو عبد اللّه محمّد بن یزید قزوینی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۹۵ ق..
۲۴. شرح کفایهٔ الأصول، علی محمّدی خراسانی، نشر امام حسن بن علی علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. شرح مختصر، حاجبی.
۲۶. عنایهٔ الأصول، سیّد مرتضی حسینی، فیروزآبادی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵۲ ق.
۲۷. عین الأصول، ملا احمد نراقی.
۲۸. الفوائد الحائریهٔ، آیهٔ اللّه وحید بهبهانی، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. الفوائد المدنیّهٔ، مولی محمّد امین استرآبادی، دار النشر
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۶
لاهل البیت.
۳۰. القواعد الفقهیّه، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، منشورات دار العلم، قم، ۱۳۸۲ ق.
۳۱. قوانین الأصول، آیهٔ اللّه میرزا أبو القاسم قمی، چاپ سنگی.
۳۲. الکافی، محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۳۳. کفایهٔ الأصول، آیهٔ اللّه شیخ محمّد کاظم خراسانی، مؤسّسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. لسان العرب، علّامه ابن منظور.
۳۵. مبادی الوصول الی علم الاصول، علّامهٔ حلّی (أبو منصور حسین بن یوسف بن علی بن، مطهر قمی)، چاپخانه علمیّه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، گروهی از نویسندگان، دبیرخانه کنگره فاضلین نراقی، چاپ اوّل، ۱۳۸۱ ش.
۳۷. المحصول فی علم اصول الفقه، فخر الدین محمّد بن عمر بن الحسین الرازی، دار الکتب العلمیّهٔ، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. المحصول فی علم الاصول، تقریرات درس اصول آیهٔ اللّه شیخ جعفر سبحانی، به قلم سیّد محمود جلالی، نشر مؤسّسهٔ امام صادق، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. المستصفی، ابو حامد محمّد بن محمّد غزالی، دار الفکر، بیروت.
۴۰. مستند الشیعهٔ، ملا احمد نراقی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۴۱. مصباح الاصول، تقریرات درس اصول آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی، به قلم سیّد محمّد سرور بهسودی، مکتبهٔ داوری، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. مصباح المنیر، احمد بن محمّد فیّومی.
۴۳. معالم الدین فی الأصول، شیخ حسن بن زین الدین، مؤسّسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ق.
۴۴. معجم رجال الحدیث، آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. مفاتیح الأصول، سیّد محمّد مجاهد.
۴۶. المفردات، راغب اصفهانی.
۴۷. مقائیس اللغة، أبو الحسین احمد بن فارس.
۴۸. منابع استنباط حقوق اسلامی، دکتر أبو الحسن محمّدی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.
۴۹. مناهج الاحکام و الاصول، ملّا احمد نراقی.
۵۰. المنطق، محمّد رضا مظفر، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۵۱. منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علی السبکی، دار البشائر الاسلامیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۵۲. منتهی الأصول، آیة اللّه سیّد میرزا حسین بجنوردی، مؤسّسهٔ عروج، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ق.
۵۳. المهذّب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم نمله، مکتبهٔ المرشد، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۵۴. مهذّب الأحکام، آیة اللّه سیّد عبد الأعلی سبزواری، مؤسّسهٔ المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ ق.
۵۵. نهایة الافکار، تقریرات درس اصول آیة اللّه آقا ضیاء الدین عراقی، به قلم آیة اللّه شیخ محمّد تقی نجفی بروجردی، مؤسّسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ق.
۵۶. وسائل الشیعة، محمّد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۵۷. الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی، دکتر محمّد حسین هیتو، مؤسّسهٔ الرسالة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ق..

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۷

۱۱ سرچشمهٔ اختلاف فتاوی

اشاره

حکم الهی یکی بیش نیست
فراوانی مشترکات فقهی
عوامل اختلاف در مسائل خلافیّه- اختلاف در پاره‌ای از منابع استنباط احکام
- دسترسی یا عدم دسترسی به برخی از احادیث
- اختلاف در معیار وثاقت راویان
- اختلاف در جهت صدور حدیث
- اختلاف در نسخ حکم
- اختلاف قرائت آیات یا نقل متون احادیث
- اختلاف در دلالت آیات و روایات

- اختلاف در ترجیح ادلّهٔ متعارض
- اختلاف در موارد حجیّت اصول عملیّه
- اختلاف در مورد محدودهٔ قواعد فقهیّه
- اختلاف در دایرهٔ حجیّت عقل
- اختلاف در اقسام اجماع
- تأثیر شرایط اجتماعی در فتوای مجتهد

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۲۹

سرچشمهٔ اختلاف فتاوی

پیشگفتار:

الف) حکم الهی یکی بیش نیست

می‌دانیم شـریعت واقعی اسلام و احکام و تکالیف و قوانین حیات‌بخشی که خداوند بر رسول گرامی اسلام، حضرت محمّد صلی الله علیه و آله نازل فرموده، یکی بیش نیست. و اگر اختلافی در احکام فقهی و فتاوای فقیهان مشاهده می‌شود ناشی از اختلاف برداشت آنان از منابع فقهی شریعت است.

ب) فراوانی مشترکات فقهی

این نکته قابل توجّه است که سـخن از عوامل اختلاف آرای فقهی و گسترهٔ آن با همـهٔ تنوعی که دارد فقط در «محـدودهٔ اندکی» از «فقه و شـریعت کامل اسـلام» است، و فقهای مـذاهب اسـلامی در اکثر مسائل فقهی اتّفاق نظر دارند، کلّیّات تمام ابواب فقهی مانند: نمـاز، روزه، خمس، زکـات، حـج، جهـاد، انواع معاملات و قراردادهـای اجتمـاعی و خانوادگی و نیز بسـیاری از عناصـر و احکام و شرایط اصلی هر کدام مانند: ارکان نماز، تکبیر، نیّت، قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و شرایطی مانند طهارت و قبله و مانند آنها و نیز تمام احکامی که صـریح آیات قرآن یا احادیث متواتر نبیّ گرامی اسـلام صـلی الله علیه و آله به بیان آنها پرداخته است و سایر ضروریات فقه اسلامی همه از مشترکات فقه اسلام است که تمامی فقیهان همه مذاهب اسلامی بر آنها اتّفاق نظر دارند.

البتّه برخی از مسائل فرعی این ابواب که فاقد دلیل قطعی و متفق علیه باشد، در «حوزهٔ اجتهاد و اسـتنباط فقیهان اسـلام» قرار گرفته و هر مجتهدی با سـعی و تلاش به جسـتجوی دلایل مناسب جهت کشف حکم شرعی می‌پردازد و قوی‌ترین دلیل را برگزیده و بر طبق آن فتوا می‌دهد و اختلاف فتوا تنها در این حوزه است.

ج) مسائـل اختلافی دو نوع است: برخی از آنهـا اختلاف بین مـذاهب است که مـذاهب گوناگون اسـلامی بر اثر اختلاف در مبانی مذهبی و فقهی به اختلاف نظر فقهی می‌رسند، و برخی از مسائل

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۰

اختلافی بین فقهـای یـک مـذهب است که عوامـل جزئی تری موجب اختلاف رأی‌شـان می‌شود، معمولًا کتاب‌های «فقه مقارن» به معرفی نوع اوّل پرداخته و کتاب تفصیلی فقه هر مذهب متکفل عرضهٔ نوع دوم مسائل اختلافی است.

د) اکثریّت قاطع فقیهان مـذاهب بر اساس اصل «تخطئه در اجتهاد» و نفی نظریه تصویب، رأی مجتهـد را خطاپـذیر شـمرده و لـذا هر مجتهدی که در مسائل فرعی فقهی حکمی را از دلایل غیر قطعی اسـتنباط کرد، ادعا نمی‌کند که «حکم خدا قطعاً همین است و بقیّهٔ

فتاوای فقیهان دیگر ضد اسلام است»، بلکه فتوای خویش را که نزدیک‌تر به واقع می‌بیند، بر خود و پیروانش حجّت دانسته، ضمن اینکه احتمال صحت فتوای دیگران را نیز می‌دهد، و این ویژگیِ سلامت فقیهان از جمود، از افتخارات فقاهت در اسلام است.

بر این اساس نه تنها فقیهان آگاه، آرا و فتاوای مخالف دیگر فقیهان را تحمّل می‌کنند، بلکه فقیه جامع الشرائط که احیاناً علی رغم تلاش و تتبع و حفاظت بر روش ویژه فقاهت دچار خطا شده باشد او را مأجور عند الله می‌دانند (للمصیب أجران و للمخطئ أجرٌ واحد). «۱»

ه) نباید گمان شود که اختلاف آرا و فتاوای فقیهان بی‌اساس بوده و هر فقیهی طبق میل و حدس شخصی خویش فتوایی به نام دین داده است، بلکه خود را تابع قرآن کریم و سنّت و منابع دینی دانسته و فقط آنچه را از این منابع دریافت و برداشت می‌کند به عنوان فتوا اعلام می‌دارد. حتّی اگر در مسأله‌ای فهم مطمئنی از منابع شرعی داشته باشد، در آن مسأله فتوا نداده، بلکه عدم موفقیّتش را در فهم حکم شرعی آن مسأله با کلماتی مانند (احتیاط واجب، احتیاط مستحب، محل تأمّل است) بیان می‌دارد. و اگر احیاناً فتاوای معدود و ناچیزی بر اثر هواهای نفسانی از فقیهی صادر شده است، مورد محکومیّت فقیهان قرار گرفته است.

با توجّه به این التزام شدید فقیهان اسلام به پیروی از منابع و دلایل شرعی می‌توان دریافت که اختلاف فتاوای فقیهان درون هر مذهب، یا فقیهان مذاهب گوناگون، معلول علل و عوامل فنّی است که سبب می‌شود مجتهدان هنگام استنباط احکام از منابع شرعی و اختلاف نظر در اصول و قواعد گوناگون اجتهاد و استنباط دچار اختلاف فهم و اختلاف فتوا می‌شوند.

آگاهی خوانندگان عزیز و کنجکاو از این عوامل و علل فنی اختلاف فتاوا می‌تواند عظمت و سختی اجتهاد و دقت شدید فقیهان را در استنباط نمایان ساخته و به تبع آن لزوم احترام به این تلاش پرمشقّت و نگاه تکریم‌آمیز به این اختلاف فتاوا را در پی داشته باشد.

---

(۱). این جملهٔ معروف برگرفته از این حدیث نبوی است. قال رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله: «اذا حکم الحاکم فاجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حکم فاجتهد فأخطأ، فله أجر واحد» (کنز العمّال، شمارهٔ ۱۴۵۹۷ و ۱۵۰۱۹).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۱

و) مجتهد فقه اسلام بر اساس دیدگاه فوق همیشه برای دسترسی بهتر به حکم واقعی خود را نیازمند پژوهش‌های علمی دیگر مجتهدان و لو از دیگر مذاهب دانسته و فقهای مذاهب اسلامی با بهره‌مندی از این روش از دستاوردهای علمی یکدیگر بهره‌مند می‌شوند، زیرا «أعلم النّاس أعلمهم باختلاف النّاس».

عوامل اختلاف فتوا:

اشاره

سرچشمهٔ اختلاف فتاوا را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. اختلاف در منابع استنباط مانند بحث دربارهٔ حجیّت عقل نظری و حجیّت رأی صحابی و قیاس و استحسان و مانند آن.

۲. عدم دسترسی بعضی از فقها به برخی از احادیث و دسترسی بعضی دیگر به آنها.

۳. اختلاف نظر در حجیّت اسناد پاره‌ای از روایات به جهت اختلاف در معیار وثاقت راویان و مانند آن.

۴. اختلاف در جهت صدور حدیث، مانند احتمال تقیّه یا موقّتی بودن حکم.

۵. اختلاف در نسخ حکم به سبب اختلاف در ضوابط نسخ احکام، مانند نسخ قرآن به خبر واحد.

۶. اختلاف در قرائت بعضی از آیات از نظر اعراب و مانند آن و اختلاف در نقل متون بعضی از احادیث.

۷. اختلاف در برداشت از آیات و روایات و فهم و تفسیر آنها.

۸. تعارض ادلّه و اختلاف در چگونگی مرجّحات.

۹. اختلاف نظر در پاره‌ای از اصول عملیّه مانند حجیّت استصحاب و برائت در شبهۀ تحریمیّه و غیر آن.

۱۰. اختلاف نظر در مورد محدودۀ قواعد فقهیّه.

۱۱. اختلاف در حکومت عقل در بعضی از مسائل.

۱۲. اختلاف در کیفیت تحقّق اجماع و حجیّت آن.

۱۳. تأثیرپذیری بعضی از فقها از پیش فرض‌های ذهنی یا فرهنگ‌های حاکم بر محیط یا تعصبات غیر منطقی و افراطی که احیاناً بعضی از فقهای نسبت به مذهب یا مکتب خاصّی داشته‌اند.

ممکن است خواننده با نگاه به این همه عوامل اختلاف فتوا گمان کند که نباید فقهای اسلامی در کمتر مسأله‌ای اتّفاق نظر داشته باشند، امّا ملاحظۀ کتب فقهی فقهای و مذاهب نشان می‌دهد که این عوامل موجب اختلاف‌شان در کلیّات ابواب فقه نشده، بلکه در کلیات فقهی اسلام همفکر و هم نظر بوده، تنها در برخی مسائل فرعی اختلاف فتوا داشته‌اند.

بدیهی است این اندازه اختلاف در فهم هم طبیعی است و هم در تمام علوم نظری و عقلی رایج است، حتّی در علوم تجربی که مبتنی بر آزمایش‌های حسّی است و انتظار اختلاف نظر نمی‌رود، بسیار

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۲

دیده می‌شود که در تشخیص مریضی یک بیمار پس از معاینه و یا پس از آزمایش و رادیولوژی، اختلاف رأی بین پزشکان وجود دارد.

توضیح:

این عوامل عمده‌ترین اختلاف فتاوا بوده و هر کدام از این عوامل سهمی در اختلاف فتاوای مجتهدان شیعه و فقیهان دیگر مذاهب اسلامی داشته است و در این مقاله سعی شده است برای تبیین سهم واقعی هر کدام از این عوامل در ایجاد اختلاف فتوا از چند زاویه مطالبی عرضه شود:

۱. هر کدام از این عوامل معرفی گردد و توضیح کوتاهی پیرامون آن داده شود.

۲. مهم‌ترین آرا و نظریات مختلف پیرامون هر یک از این عوامل با معرفی معتقدان به آن نظریات بیان گردد.

۳. اهم دلایل هر نظریه در غالب موارد ارائه شود.

۴. جهت روشن شدن چگونگی نقش اختلاف نظر در این موارد در ایجاد اختلاف فتاوای فقهی برای هر یک از آنها یک یا چند مثال فقهی که واقعاً اختلاف فتاوا در آن مسأله ناشی از اختلاف فقیهان در آن امور بوده، عرضه گردد.

عامل اوّل: اختلاف در پاره‌ای از منابع استنباط احکام

اشاره

بنیادی‌ترین اختلافات فتوایی فقهای مذاهب اسلامی ناشی از اختلاف نظر آنها در منابع استنباط احکام است که به عمده‌ترین آنها در زیر پرداخته می‌شود:

الف) ظواهر آیات قرآن

اوّلین و مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقه اسلام نزد همهٔ فقیهان کلیهٔ مذاهب اسلامی، قرآن کریم است و هیچ فرقهٔ اسلامی و فقیه مسلمان اختلاف و تردیدی در این اصل مسلّم ندارد. چنانکه صدها آیهٔ شریفهٔ قرآنی مشتمل بر احکام فقهیّه- که آیات الأحکام نام دارند- نقش بنیادین را در فقه و شریعت اسلام ایفا می‌کنند.

البتّه برخی آیات دلالت صریح و آشکار بر حکم شرعی دارند، مانند: «وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا» «۱» که دلالت صریح بر حلیّت بیع و حرمت ربا داشته و آیهٔ «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها» «۲» که دلالت صریح بر حرمت کشتن انسان مؤمن دارد. امّا برخی آیات دلالت صریح نداشته، بلکه ظاهر آنها در عرف دلالت بر یک حکم شرعی دارد، مانند:

«وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ» «۳» که ظاهرش دلالت بر وجوب حضور دو شاهد عادل در اجرای طلاق دارد. زیرا ظاهر امر دلالت بر وجوب دارد، هر چند بعضی از آن استحباب فهمیده‌اند.

البتّه در حجیّت نوع اوّل آیات- که دلالت صریح

---

(۱). بقره، آیهٔ ۲۷۵.

(۲). نساء، آیهٔ ۹۳.

(۳). طلاق، آیهٔ ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۳

بر حکم دارند- هیچ گونه اختلافی در بین فقیهان نیست، اما در مورد نوع دوم و حجیّت ظهور آیات اندک اختلافی وجود دارد، زیرا اکثریّت قاطع فقیهان همه مذاهب اسلامی معتقد به حجیّت ظواهر قرآن هستند (مگر این که قرینه بر خلاف اقامه شود). امّا تعداد اندکی از فقیهان اخباری شیعه گفته‌اند: با توجّه به اینکه قرآن کریم فقط به بیان کلیّات احکام پرداخته و تفصیل آنها توسّط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام بیان شده است، فقیه و مجتهد حق ندارد بدون مراجعه به احادیث، ظواهر آیات قرآن را سند فتوای خویش قرار داده و در احکام فقهی نظری که نیازمند استدلال و تفصیل است به همان مفاهیم ظاهر آیات اکتفا کند و آنها را حجّت بداند، بلکه بر مجتهد لازم است در اینگونه مسائل فقهی در فهم خود از ظواهر آیات قرآن تابع توضیح احادیث معصومین باشد و ظواهر آیات قرآن به تنهایی برای استنباط احکام کافی نیست.

چنانکه محمّد امین استرآبادی (م ۱۳۰۶) در کتاب «الفوائد المدنیّه» «۱» و شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) در وسائل الشیعهٔ «۲» و شیخ یوسف بحرانی در «الحدائق الناضرهٔ» «۳» همین نظریه را انتخاب کرده‌اند.

البتّه اگر مقصود آنها عدم اکتفای مجتهد در تشریح احکام فقهی به آیاتی است که فقط احکام کلّی فقهی را بیان کرده، مانند: «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ» *- زیرا شرایط و اجزا و عدد رکعات نماز و نیز موارد وجوب زکات و نصاب هر کدام در این آیات بیان نشده- و مقصود آنها لزوم مراجعه به احادیث نبوی و امامان اهل بیت علیهم السلام جهت آشنایی با شرایط و فروع ریز فقهی هر کدام باشد، (چنانکه عبارات صاحب حدائق هنگام نقل نظریه شیخ طوسی بیانگر همین مقصود است) «۴» سخن حقّی است. زیرا همهٔ علمای اسلام اتّفاق نظر دارند که فقیه باید برای استنباط فروع احکام هر یک از این تکالیف فقهی قرآنی به سنّت رجوع کند و اکتفا به اطلاق ظاهر این آیات جهت نفی احتمال همه شرایط و اجزا و احکام شرعی به هیچ وجه جایز نمی‌باشد.

لکن اگر مقصود این دسته از اخباریون آن است که مفاهیم ظاهر آیات قرآن به هیچ وجه- حتی پس از تتبع احادیث مربوطه- قابل استناد و دارای حجیّت نیست، چنانکه عبارات استرآبادی در «الفوائد المدنیّه» بیانگر آن است «۵»، این سخن نادرستی است.

به نظر می‌رسد که مقصود اخباریون همان احتمال اوّل است و فقهای اخباری و اصولی در عمل رهنمودهای آیات شریفهٔ قرآن کریم و مفاهیم عرفی و ظاهری آن را با استفاده از اصول و قواعد استنباط و به کمک احادیث صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و

آله و ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام به استنباط احکام فقهی پرداخته و اختلافات و مجادلات آنان به یک اختلاف لفظی

---

(۱). الفوائد المدنیّه، ص ۴۷.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۲۹، باب ۱۳ (ابواب صفات القاضی).

(۳). الحدائق الناضرهٔ فی احکام العترهٔ الطاهره، ج ۱، ص ۲۷، (المقدمهٔ الثالثهٔ)؛ الدرر النجفیه، ص ۱۷۱.

(۴). الحدائق الناضرهٔ، ج ۱، ص ۳۴.

(۵). الفوائد المدنیّه، ص ۴۷ و ۱۲۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۴

نزدیک است، و جز در اندکی موارد، اختلاف فتوای فقهی نداشته‌اند.

ب) حجیّت احادیث ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام

اشاره

یکی از مهم‌ترین عواملی که بیشترین نقش را در اختلاف فتاوای فقهای شیعه و اهل سنّت داشته است، اختلاف فقهای این دو مذهب در حجیّت احادیث ائمّه اهل بیت علیهم السلام و محدودهٔ آن است. مجموعهٔ دهها هزار «۱» حدیث امامان دوازده‌گانه اهل بیت علیهم السلام در موضوع فقه و عقائد و اخلاق، میراث و گنجینهٔ گران بهایی از سنّت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و معارف اسلام است که فقط مورد بهره‌مندی جمعی از فقیهان اسلام قرار گرفته است.

فقیهان اهل سنّت با استدلال به عدم اثبات حجیّت سنّت و تعالیم و رهنمودهای امامان اهل بیت علیهم السلام و مرسل دانستن اکثر احادیث آنان و عدم اتصال سندی آن احادیث به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همهٔ آن احادیث را- به جز اندکی انگشت شمار- کنار نهاده و بالطبع فتاوای فقهی آنان در قسمتی از مسائل هماهنگی لازم را با مضمون آن احادیث ندارد.

اما فقیهان شیعه با توجّه به دلایل متعدّد از قرآن کریم و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله موجود در کتب اهل سنّت و شیعه و توضیحات خود امامان معصوم علیهم السلام حجیّت احادیث آنان را یک حکم الهی و قرآنی دیده و دستورات آنان را از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لازم الاطاعهٔ یافته و لذا بر اساس احادیث صادر شده از آن بزرگواران و طبق مُفاد آنها فتوا داده، که قسمتی از این فتاوا با فتاوی فقیهان اهل سنّت متفاوت می‌باشد. «۲»

برخی از دلایل فقیهان شیعه بر حجیّت احادیث اهل بیت علیهم السلام عبارت است از:

۱. روایات آنها روایت از رسول اللّٰه است

امام باقر و امام صادق علیهما السلام طی احادیثی تصریح و تأکید کرده‌اند که هیچ یک از احادیث و تعالیم‌شان فتاوا و آرای شخصی آنها نیست، بلکه معارفی است که نسل در نسل از جدشان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت کرده و همهٔ احادیث‌شان از طریق پدر و اجدادشان متّصل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده بنابراین کل احادیث ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام احادیث نبوی صلی الله علیه و آله است. «۳»

(۱). مناسب است تنها به تعداد احادیث در دو کتاب فقهی از مجموع کتب احادیث فقهی ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام توجّه کرد: الف) وسائل الشیعهٔ الی تحصیل الشریعه، تألیف شیخ محمّد حسن بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴)، دارای ۳۵۸۴۰ حدیث.
ب) مستدرک الوسائل، تألیف میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰)، دارای: ۲۳۱۲۹ حدیث.
(۲). سیّد مرتضی علم الهدیٰ در کتاب «الانتصار» جمعی از فتاوای مختص فقه شیعه را که از احادیث ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام اخذ شده و فقهای اهل سنّت آن را ذکر نکرده‌اند، با عنوان «و مما انفردت به الشیعهٔ الامامیه » ... گردآوری کرده است که نزدیک به ۳۳۰ مسألهٔ فقهی است.
(۳). مانند: الف) عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان و غیره قالوا: سمعنا أبا عبد اللّه علیه السلام یقول:
«حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی حدیث جدی و حدیث جدی حدیث الحسین و حدیث الحسین حدیث الحسن و حدیث الحسن حدیث امیر المؤمنین و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول اللّه و حدیث رسول اللّه قول اللّه عز و جل؛ امام صادق علیه السلام فرمود: سخن من سخن پدر من است، و سخن وی سخن جدم می‌باشد و حدیث جدّ من حدیث امام حسین است و حدیث او حدیث امام حسن است و احادیث امام حسن احادیث امیر المؤمنین است و احادیث وی احادیث پیامبر اکرم است که سخن خدای عزّ و جلّ می‌باشد». (جامع احادیث الشیعهٔ، مقدّمه، ص ۱۸۱، ح ۱۱۳ و ۱۱۴).
ب) عن جابر قال قلت لأبی جعفر علیه السلام اذا حدثتنی بحدیث فأسنده لی. فقال: «حدثنی أبی عن جدی رسول اللّه عن جبرئیل عن اللّه عزّ و جل، و کل ما احدثک بهذا الاسناد و قال یا جابر! لحدیث واحد تأخذه عن صادق خیر لک من الدنیا و ما فیها؛ جابر گفت: به امام باقر عرض کردم که: هرگاه حدیثی برای من می‌گویید، اسناد آن را نیز برای من بیان کنید. حضرت (با یک پاسخ کلّی) فرمود: (احادیث مرا) پدرم از جدم رسول خدا از جبرئیل از خداوند نقل کرده است. و هر حدیثی که برای تو می‌گویم دارای همین سند است. پس فرمود: ای جابر! اگر یک حدیث را از یک راوی صادق و راستگو بگیری، از تمام دنیا و آنچه در دنیا است برای تو بهتر و ارزشمندتر است». (همان مدرک).
بنابراین اگر صداقت و وثاقت امام باقر و امام صادق علیهما السلام مورد قبول فقهای اهل سنّت باشد- که هست- تمام احادیث این دو امام بزرگوار و دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام احادیث مستند نقل شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواهد بود و لذا حجّیت شرعی بوده و بر آن اساس می‌توان- بلکه باید- فتوا داد. ولی چون بسیاری از علمای مذاهب دیگر بر این معنا واقف نشده‌اند، مطابق این احادیث فتوا نداده‌اند.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۵

۲. مقام عصمت

شیعه معتقد است که امامان اهل بیت علیهم السلام از هر گونه خطا و گناه معصوم هستند، همان گونه که در قرآن مجید آمده است: «إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً». «۱»

با توجّه به این که مقصود از طهارت در این آیهٔ شریفه، پاکیزگی از آلودگی‌های ظاهری بدن و لباس نیست بلکه پاکیزگی روح از آلودگی هر گونه گناه و دروغ و شرک است، و نیز مقصود از ارادهٔ الهی، ارادهٔ تکوینی و قطعی ذات لایزال الهی است که تخلف‌پذیر نیست، زیرا ارادهٔ تشریعی خداوند مبتنی بر تطهیر از گناهان، شامل همهٔ انسان‌هاست، قطعاً مقصود از ارادهٔ تطهیر در این آیه همان پاکیزگی اهل بیت علیهم السلام از هر گونه گناه است که مفهوم «عصمت» می‌باشد.

ده‌ها نفر از محدّثان اهل سنّت و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام در کتب خویش تصریح کرده‌اند که شأن نزول این آیه علاوه بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله «حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام» بودند. «۲»

(شرح بیشتر در مسألهٔ معصوم بودن ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام را باید در کتب کلامی مطالعه کرد).

۳. احادیث نبوی که دلالت دارد بر این که علی علیه السلام محور حق و معیار شناخت حق از باطل است مانند آنچه حاکم نیشابوری در «مستدرک» نقل کرده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«رحم اللّه علیّاً اللّهم أدر الحقّ معه حیث دار»

. حاکم نیشابوری بعد از ذکر این حدیث می گوید:

هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم و لم یخرجاه. «۳»

این حدیث در «صحیح ترمذی» «۴» و «الإمامهٔ و السیاسهٔ» «۵» به این تعبیر آمده است:

«علیٌّ مع الحقّ و الحقّ مع علیٍّ»

و همچنین در «تاریخ بغداد» «۶» و «تاریخ

شیرازی، ناصر مکارم، دائرهٔ المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرهٔ المعارف فقه مقارن؛ ص: ۳۳۵

---

(۱). احزاب، آیهٔ ۳۳.

(۲). مانند روایت ابن عباس: اخذ رسول اللّه صلی الله علیه و آله ثوبه فوضعه علی علی و فاطمه و حسن و حسین و قال: «إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً» دعا رسول اللّه صلی الله علیه و آله علیاً و فاطمه و حسناً و حسیناً فجلّل علیهم کساء خیبریاً فقال: «اللهم هؤلاء اهل بیتی، اللهم اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً». فقالت ام سلمهٔ لرسول اللّه صلی الله علیه و آله: أ لستُ منهم؟ قال: «أنت الی خیر». (المستدرک علی الصحیحین حاکم، ج ۲، ص ۱۵۸، حدیث ۴۷۰۵).

(۳). مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۴.

(۴). صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۲۹۷، ح ۳۷۹۸.

(۵). الامامهٔ و السیاسهٔ، ج ۱، ص ۹۸.

(۶). تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۳۲۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۶

دمشق» «۱» با اضافهٔ این عبارت:

«و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض یوم القیامهٔ»

و منابع دیگری از کتب اهل سنّت و منابع حدیث اهل بیت ذکر شده است.

۴. احادیث نبوی که علی علیه السلام را به عنوان «باب مدینهٔ علم النبیّ» معرفی کرده، از جمله حاکم نیشابوری با سندی که تصریح می کند سند صحیحی است در کتاب مستدرک از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند

«أنا مدینهٔ العلم و علیّ بابها» «۲»

و همچنین طبرانی در «معجم الکبیر» «۳» و هیتمی در «مجمع الزوائد» «۴» و سیوطی در «جامع الصغیر» «۵» و میر متّقی هندی در «کنز العمّال» «۶» و جمعی دیگر این حدیث را آورده‌اند.

این حدیث به این عبارت

«انا دار الحکمهٔ و علیّ بابها

» در «صحیح ترمذی» «۷» و کتب متعدّد دیگر آمده است.

۵. حدیث ثقلین: که از احادیث معروفی است که با طرق متعدد در کتاب‌های بسیار و مخصوصاً کتب دست اوّل برادران اهل سنّت (علاوه بر کتب پیروان اهل بیت) نقل شده است از جمله: در صحیح ترمذی از ابو سعید خدری و زید بن ارقم نقل شده که هر دو گفتند: رسول اللّه فرمود:

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسکتم به لن تضلّوا بعدی أحدهما أعظم من الآخر کتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلی الأرض و عترتی أهل بیتی و لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیها»

. «۸» این حدیث در مسند احمد «۹» به عنوان «إنّی تارک فیکم خلیفتین» و در خصایص نسائی «۱۰» به عنوان «إنّی تارک فیکم ثقلین» و در «مستدرک الصحیحین» «۱۱» به عنوان

«إنّی تارک فیکم أمرین لن تضلّوا إن اتبعتموهما و هما کتاب اللّه و أهل بیتی عترتی»

و ابن حجر هیتمی در کتاب «الصواعق المحرقه» «۱۲» به عنوان «إنّی قد ترکت فیکم الثقلین » ... با تصریح به این نکته که این یک روایت صحیح و معتبر است، نقل شده است.

قابل توجّه است که ابن حجر هیتمی می‌افزاید:

«حدیث تمسّک از طرق بسیاری در حدود بیست و چند طریق از بیست و چند صحابی نقل شده، از بعضی طرق استفاده می‌شود که پیامبر این سخن را در «حجّهٔ الوداع» در عرفه فرموده و از بعضی استفاده می‌شود که در مدینه در بیماری قبل از رحلت بوده و از بعضی بر می‌آید که در غدیر خم بوده و از بعضی دیگر استفاده می‌شود که بعد از بازگشت از طائف خطبه‌ای خواند و این مطلب را بیان فرمود».

ابن حجر بعد از بیان این مطلب می‌گوید: «تمام این احادیث ممکن است صحیح باشد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این مطلب را کراراً و در جاهای مختلف بیان

---

(۱). تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۴۴۹.

(۲). مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۶.

(۳). معجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۵۵.

(۴). مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۱۴.

(۵). جامع الصغیر، ج ۱، ص ۴۱۵.

(۶). کنز العمّال، ج ۱۳، ص ۱۴۸، ح ۳۶۴۶۳.

(۷). صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۳۰۱، ح ۳۸۰۷.

(۸). همان مدرک، ص ۶۶۳، ح ۳۷۸۸.

(۹). مسند احمد، ج ۵، ص ۱۸۲.

(۱۰). خصائص نسایی، ص ۲۰.

(۱۱). مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۰۹.

(۱۲). الصواعق المحرقه، ص ۱۵۱- ۱۵۰.

فرموده تا اهمیّت کتاب اللّه و عترت طاهره به فراموشی سپرده نشود».

البتّه سخن دربارهٔ حدیث ثقلین فراوان است که جای آن کتب کلامی می‌باشد، منظور در اینجا اثبات حجیّت احادیث اهل بیت است.

آیا با وجود این احادیث اگر روایاتی که از علی علیه السلام نقل شده است مدرک احکام قرار دهیم و آن را بر روایات سایر صحابه مقدّم بداریم، اشتباهی مرتکب شده‌ایم؟ و همچنین روایات امامان اهل بیت که سند آن به علی علیه السلام منتهی می‌شود.

ج) رأی و عمل صحابه

اشاره

سومین منبع از منابع اجتهاد که اختلاف در حجیّت آن منشأ اختلاف فتاوای فقیهان شده است «نظر و عمل صحابی» است.

قبل از ورود به بحث لازم است تعریف صحابه روشن شود. ابن حجر عسقلانی در آغاز کتاب خویش می‌نویسد: صحیح‌ترین تعریف آن است که، صحابی کسی است که در حال ایمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ملاقات کرده باشد، گرچه زمان دیدارش کوتاه بوده و هیچ حدیثی از آن حضرت نقل نکرده و در هیچ جنگی با آن حضرت نیز شرکت نکرده باشد. «۱»

هر چند این تعریف مورد قبول همهٔ فقهای اهل سنّت نیست.

سه نظریهٔ عمده نزد فقیهان اسلام پیرامون حجیّت رأی و عمل صحابی وجود دارد:

نظریهٔ اوّل: عدم حجیّت نظر صحابی است، به خاطر اینکه گرچه مصاحبت هر یک از صحابه با رسول خدا صلی الله علیه و آله و زیارت آن حضرت یک امتیاز و فضیلت است، اما صرف زیارت آن حضرت دلیل بر معصوم بودن نیست و معقول هم نمی‌باشد، بلکه آنها هم مثل دیگر طبقات امّت اسلامی انسان غیر معصوم بوده‌اند و ممکن است اشتباهات و برداشت‌های نادرستی داشته باشند، و دلیلی بر حجیّت رأی آنها برای اجتهاد وجود ندارد.

جمعی از فقها و محققان مذاهب اسلامی این نظریه را پذیرفته‌اند. مانند: فقهای معتزله همچون قاضی عبد الجبّار «۲»، فقهای اشعری، کرخی «۳»، فتوای جدید امام شافعی «۴»، یکی از دو قول امام احمد «۵»، آمدی در «الإحکام» «۶»، غزالی در «مستصفی» «۷» و

---

(۱). الإصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، ج ۱، ص ۴.

(۲). المعتمد فی اصول الفقه، (أبو الحسن بصری معتزلی)، ج ۲، ص ۹۴۲.

(۳). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵.

(۴). همان مدرک.

(۵). اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، (دکتر عبد اللّه بن عبد المحسن الترکی)، ص ۴۳۸.

(۶). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵.

(۷). المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۰۰. امام غزالی می‌نویسد: «الاصل الثانی من الاصول الموهومهٔ قول الصحابی، و قد ذهب قوم الی ان مذهب الصحابی حجهٔ مطلقهٔ و قوم الی انه حجهٔ ان خالف القیاس، و قوم الی ان الحجهٔ فی قول ابی بکر و عمر خاصهٔ؛ لقوله صلی الله علیه و آله: اقتدوا باللّذین من بعدی، و قوم الی ان الحجهٔ فی قول الخلفاء الراشدین اذا اتفقوا. و الکل باطل

عندنا. فان من یجوز علیه الغلط و السهو، و لم تثبت عصمته عنه فلا حجة فی قوله، فکیف یحتج بقولهم مع جواز الخطاء؟ و کیف تدعی عصمتهم من غیر حجة متواترة؟ و کیف یتصور عصمة قوم یجوز علیهم الاختلاف؟ و کیف یختلف المعصومان؟ کیف و قد اتفقت الصحابة علی جواز مخالفة الصحابة، فلم ینکر أبو بکر و عمر علی من خالفهما بالاجتهاد «....

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۸

شوکانی در «ارشاد» «۱» و فقهای امامیّه.

نظریهٔ دوم: حجیّت مطلق رأی هر یک از صحابه، با این استدلال که چون صحابه سعی داشتند در شئون دینی تبعیّت و اطاعت محض و فراگیری معارف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داشته باشند و از جانب رأی خود فتوایی جدید ابراز نکنند، پس اگر نظری یا عملی خاص در شئون دینی از آنها دیده شد می‌توانیم حدس قطعی بزنیم که پشتوانهٔ حدیث و تعلیم پیامبر صلی الله علیه و آله را داشته است. و لذا رأی و عمل آنها را همچون حدیث نبوی حجّت و منبع اجتهاد استنباط احکام فقهی باید شمرد. «۲»

علاوه بر این بعضی احادیث نبوی دلالت بر جواز اقتدای به صحابه دارد، مانند:

«أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم»

. «۳» گروهی از فقهای اسلام این نظریه را انتخاب کرده‌اند. مانند: امام مالک «۴»، رازی، برخی اصحاب ابو حنیفه، و فقهای حنفی آن را مقدّم بر قیاس می‌دانند «۵» فتوای قدیم امام شافعی در «الرسالة» «۶»، یک قول امام احمد «۷»، سرخسی در «اصول» «۸»، شاطبی در «الموافقات» «۹»، أبو بکر جصّاص در «الأصول» «۱۰»، و ابن قیّم جوزی در «اعلام الموقعین». «۱۱»

نظریهٔ سوم: حجیّت رأی صحابی تنها در صورت مخالفت رأی او با قیاس است، زیرا اگر رأی او مطابق با مقتضای قیاس و قواعد فقهی باشد، می‌توان حدس زد که آن صحابی به خاطر نیافتن آیه و حدیثی در آن حکم، به رأی و عقل خویش و قیاس و استنباط از قواعد فقهی عام روی آورده و نظریهٔ شخصی خودش را ابراز و عمل کرده است. بالطبع این گونه اظهار نظر صحابی کاشف از وجود حدیث نبوی صلی الله علیه و آله نیست، امّا اگر رأی و عمل صحابی مخالف قیاس باشد، می‌توان حدس زد که منشأ رأی او حدیث نبوی بوده که به دست ما نرسیده است. «۱۲» این نظریه به شافعی و ابو حنیفه نسبت داده شده است. «۱۳»

نتیجهٔ اختلاف در حجیّت رأی صحابی:

اختلاف در حجیّت این منبع منشأ اختلاف فتاوای فقیهان اسلام در مسائل متعدد فقهی شده است، به عنوان نمونه:

مسألهٔ ۱) تعیین کمترین مدّت ایّام حیض

امام شافعی و احمد حنبل (بنابر نقل صحیح) مدّت آن را یک شبانه روز دانسته و مستند آنان

---

(۱). ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، (محمّد بن علی شوکانی)، ج ۱، ص ۲۴۷.

(۲). اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۳). میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۶۰۷.

(۴). سلّم الوصول فی شرح نهایة السئول، (محمّد بخیت المطیعی)، در حاشیهٔ کتاب «نهایة السئول» اشتوی، ج ۴، ص ۴۰۸.

(۵). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵؛ اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۶). الرسالهٔ، ص ۵۹۶، جملهٔ ۱۸۱۱– ۱۸۰۵.

(۷). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵.

(۸). اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۹). الموافقات فی اصول الشریعه (شاطبی)، ج ۴، ص ۵۴.

(۱۰). اصول الجصاص، ج ۲، ص ۱۷۳.

(۱۱). اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۱۱۸.

(۱۲). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵؛ الاصول العامهٔ، ص ۴۴۰.

(۱۳). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۲۷۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۳۹

«عرف و عادت» است که معتقدنـد در این گونه مسائل فقهی فاقد نص، باید بر اساس آن فتوا داد. اما ابو حنیفه کمترین مدّت را سه شبانه روز دانسته و مستند او نظریهٔ انس بن مالک صحابی معروف می‌باشد. «۱»

مسألهٔ ۲) ارث زن مطلقه بائنه

اگر مردی در حال مرض همسرش را طلاق بائن دهد و با همان مرض قبل از اتمام عدّهٔ همسرش، بمیرد، آیا آن همسر ارث می‌برد یا نه؟

امام شافعی در فتوای جدیدش فتوا به عدم ارث داده است با این استدلال که: زن مطلقه بائنه از شوهرش ارث نمی‌برد، زیرا همسرش نیست و فرقی نمی‌کند که طلاق در حال سلامتی انجام گرفته باشد یا در حال بیماری منجر به مرگ. «۲»

اما ابو حنیفه و مالک و احمد فتوا به ارث داده‌انـد و تنها مستند آنها قضاوت عثمان و دسـتور وی به ارث در یک مورد مشابه بوده است. «۳»

د) استحسان

اشاره

گاهی مجتهد برای یک مسأله‌ای هیچ دلیل خاصّی از شرع نمی‌یابد، در این صورت ممکن است به عقل و نظر خودش یک حکمی مناسب و نیکو برسد که «استحسان» نامیده می‌شود. آیا این «استحسان» می‌تواند حجّت و مستند فتوای مجتهد قرار گیرد یا خیر؟

ابو حنیفه و مالک آن را حجّت دانسته و حتّی مالک ادعا کرده که ۹۱۰ علم و دانش بر اساس استحسان است. شافعی و فقهای ظاهریه به شدّت با آن مخالف کرده و شافعی گفته: «من استحسن فقد شرّع؛ هرکس استحسان کند، دست به تشریع زده و اقدام به وضع قانون و دخالت در شریعت الهی نموده است». «۴»

وی همچنین گفته است: اگر استحسان در شریعت برای هرکس جایز باشد، هرکس برای خود فقه و شریعت خاصّی به نام خدا خواهد ساخت. کلام وی اشاره است به فتوای ابو حنیفه راجع به برخی از اقسام شهادت بر زنا که گفته است: گرچه بنابر قاعده نباید رجم شود، اما ما رجم او را استحسان می‌کنیم. «۵»

امام غزالی نیز استحسان را دومین منبع خیالی و موهوم استنباط شمرده است. «۶»

فقهای امامیّه معتقدنـد: اگر درک عقلی حسن یا قبـح یک کار نزد مجتهد در حدّ قطع و یقین باشد بر اساس اصل «ملازمهٔ بین حکم قطعی عقل و حکم شرع» مجتهد می‌تواند بر اساس آن فتوا دهد، مانند خوبی احسان و قبح ظلم، اما اگر در حدّ ظن و گمان

---

(۱). المغنی (ابن قدامه)، ج ۱، ص ۳۲۰؛ أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۵۳۷.

(۲). الأمّ، ج ۱، ص ۸۲؛ القوانین الفقهیّه، (ابن جزّی القرناطی)، ص ۶۴.

(۳). المغنی، ج ۷، ص ۲۲۸؛ أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۵۴۰- ۵۳۷.

(۴). الاصول العامهٔ، ص ۳۶۳؛ المستصفی، ج ۱، ص ۲۷۴.

(۵). نفائس الاصول فی شرح المحصول، ج ۹، ص ۴۲۰.

(۶). المستصفی، ج ۱، ص ۲۷۴.

باشد، نمی‌تواند مستند فتوا قرار گیرد، زیرا آیات متعددی از قرآن صریحاً پیروی از ظن و گمان را نهی و مذمت کرده‌اند. مانند «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً». «۱» * «۲»

شاید گاهی مقصود از اصـطلاح «ذوق فقهی» و «مذاق شـریعت» در کتب برخی فقهای شـیعه همین مفهوم باشد که اگر فقیه به یقین برسد، فتوا می‌دهد.

قابل توجّه این که در تعریف «استحسان» تعریف‌های گوناگون و متضادی نقل شده و هم در نسبت اقوال به مذاهب. «۳»

به هر حال اختلاف فقها در حجیّت استحسان یکی از اسباب اختلاف فتاوای آنان در فقه شده است. مانند:

۱. حق شفعه

اگر یک شـریک سـهم خودش را از زمین مشترک بدون اطلاع شریکش بفروشد، از نظر فقه اسلام و روایات شریک وی حق شفعه دارد که آن معامله را به هم زده و آن سهم را برای خود بخرد. اما اگر سهم خودش را از میوه‌ها و محصولات زراعت بفروشد، چون نصّ خاصّی در این مسأله نیست بین فقهای اسلامی اختلاف نظر است.

فقهای امامیّه «۴»، شافعی «۵» و حنبلی «۶» گفته‌اند: حق شفعه فقط در اموال غیر منقول است و در میوه‌ها نیست، زیرا احادیث فقط در همان مورد غیر منقول حق شفعه را ثابت کرده است.

اما مالک گفته است: من استـحسان می‌کنم که شـفعه در میوه‌ها و محصول کشاورزی نیز باشد و فکر نمی‌کنم قبل از من کسـی این فتوا را داده باشد. تعبیر مالک چنین است: «استحسنه و ما علمت أنّ أحداً قاله قبلی». «۷»

۲. قرار دادن خیار برای غیر طرفین معامله

در فقه و حقوق اسـلامی روشن است که طرفین معـامله می‌تواننـد توافق کننـد که یکی از آنها یا هر دو اختیار فسـخ معامله را داشـته باشـند. امـا آیـا می‌تواننـد این اختیار را به شـخص سومی واگـذار کننـد یا نه؟ این مسأله مورد اختلاف نظر فقیهان اسـلام قرار گرفته است:

زفر (از احناف) «۸» و برخی علمای حنبلی «۹» و نیز یکی از دو قول شافعی «۱۰» عدم جواز آن است.

استدلال آنها آن است که طبیعت یک معامله صحیح اقتضا می‌کند که اختیارات ویژه برای دو طرف معامله باشد نه در اختیار شخص خارج از معامله.

اما ابو حنیفه «۱۱» و مالک «۱۲» و شافعی (در یک قول

---

(۱). یونس، آیهٔ ۳۶.

(۲). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۵۳۱.

(۳). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۱؛ الاصول العامهٔ، ص ۳۶۳.

(۴). الخلاف (طوسی)، ج ۳، ص ۴۲۶.

(۵). المهذب فی فقه الشافعی، ج ۳، ص ۴۴۶.

(۶). نیل المأرب، ج ۳ و ۴، ص ۲۶۴.

(۷). بلغهٔ السالک لأقرب المالک علی الشرح الصغیر، ج ۳، ص ۴۰۵.

(۸). البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

(۹). المغنی و الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۶۸.

(۱۰). المجموع فی شرح المهذب، ج ۹، ص ۱۸۵.

(۱۱). البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

(۱۲). بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۲۱۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۱

دیگر) «۱» آن را جایز دانسته‌اند. ابو حنیفه گفته: گرچه قاعده و قیاس مقتضی عدم جواز است، اما استحسان اقتضای جواز می‌کند. «و اصل هذا ان اشتراط الخیار لغیره جایز استحساناً و فی القیاس لا یجوز». «۲»

فقهای امامیّه نیز قائل به جواز جعل خیار برای شخص ثالث شده‌اند، اما استدلال آنها بر اساس استحسان نیست، بلکه عموم و اطلاقات نصوص شرعی اعمّ از آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام را در این مسأله جاری و لازم الاتباع دانسته‌اند «۳» که دلالت بر وجوب التزام طرفین معامله به هر گونه شرط و توافق شرعی- که مخالفت با شریعت نداشته باشد- دارد.

مانند آیهٔ شریفهٔ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». «۴» و روایت امام صادق علیه السلام:

«المؤمنون عند شروطهم الّا کلّ شرط خالف کتاب اللّه عزّ و جلّ فلا یجوز

؛ مؤمنان نزد شروط و قراردادهای خود پایبند هستند، مگر هر شرطی که ناسازگار با کتاب خدا باشد که در آن صورت جایز (و لازم الاجرا) نخواهد بود». «۵»

ه) مصالح مرسله

اشاره

فلسفهٔ تشریع احکام فقهی اسلام تأمین مصالح بشر و نجات وی از مفاسد است، از نظر ما مسلمانان مقرّرات فقهی اسلام بهترین

شکل تأمین مصلحت و سعادت انسان در ابعاد مختلف است. امام غزالی مصالح بشر را در گسترهٔ پنج حوزهٔ مصلحت: دین، جان، عقل، نسل و مال مردم مطرح کرده است که همهٔ آنها مقاصد شریعت اسلامی می‌باشند. «۶»

جوامع بشری نیز مصالحی را برای بشر شناسایی و تعریف کرده‌اند که اسلام مصالح واقعی آنها را تأیید و مصالح نادرست و موهوم آنها را انکار کرده است و نسبت به برخی از مصالح دیگر مردم به نظر برخی سکوت اختیار نموده و رها کرده، و یا حدّ اقل احادیث مربوط به آنها به دست ما نرسیده است. این بخش سوم، حوزهٔ «مصالح مرسله» است که گاه «استصلاح» و گاه در اصطلاح فقه اهل سنّت «استدلال» نامیده شده است. «۷»

غزالی درجات مصالح بشر را در سه رتبه تفکیک کرده است:

۱. مصالح ضروری، که اگر تأمین نشود اختلال در حیات ایجاد خواهد شد، مانند تحریم جرائم و لزوم مجازات مجرمان.

۲. مصالح حاجتی، که مردم به آن نیازمندند و اگر تأمین نشود موجب تنگدستی و مشقّت خواهد شد، امّا قابل تحمّل است، مانند تسلّط ولی بر ازدواج صغیر و احکام معاملات.

۳. مصالح تحسینی، که فقط رفاه و آسایش زندگی را تأمین می‌کند. مانند: آداب روابط اجتماعی

---

(۱). المجموع فی شرح المهذب، ج ۹، ص ۱۸۶.

(۲). البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

(۳). کتاب البیع (امام خمینی)، ج ۴، ص ۳۲۱.

(۴). مائده، آیهٔ ۱.

(۵). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۳۵۳؛ کتاب التجارهٔ، ابواب الخیار، باب ۶، ح ۲.

(۶). المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۷.

(۷). ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۲

و آداب معاملات. «۱»

نظرات فقیهان:

۱. مالک و احمد قائل به جواز استناد فقیه به مصالح مرسله شده‌اند. بلکه «طوفی» مؤلّف «مصادر الشریعه» آن را اساس احکام دنیوی در سیاسات و معضلات دانسته، و بالاتر آنکه هنگام تعارض با نصوص، گاه آن را مقدّم دانسته است. «۲»

۲. شافعی و جمهور اهل سنّت آن را اصلًا جایز ندانسته‌اند و شافعی گفته است: هرکس به مصالح مرسله عمل کند، دست به تشریع زده و دخالت در شریعت کرده است مانند کسی که به استحسان عمل می‌کند. و نیز گفته: استصلاح مانند استحسان پیروی از هوای نفس است. «۳»

۳. غزالی ضمن آن که آن را چهارمین منبع خیالی و موهوم استنباط شمرده، فقط در مصالح ضروری استناد به مصالح مرسله را جایز دانسته و در مصالح حاجتی و تحسینی غیر جایز دانسته است. او برای مصالح ضروری مثال به «تترّس کفّار» می‌زنند که اگر کفّار هنگام حمله به مسلمین تعدادی از مسلمانان را سپر خویش قرار دهند و تنها راه پیروزی و نجات مسلمین کشتن آن تعداد مسلمان باشد، مصلحت امّت جواز آن را اقتضا می‌کند و به آن عمل می‌کنیم، گرچه نصّ خاصّی از شریعت نداریم. «۴»

۴. فقهای امامیّه معتقدند که: اگر تشخیص مصلحت به صورت قطعی باشد و مجتهد یقین کامل بدان داشته باشد، می‌توان به آن عمل کرده و بر اساس اصل «ملازمهٔ بین حکم قطعی عقل و حکم شرع» فتوا به آن بدهد. اما اگر فقط ظن و گمان داشته باشد آن گونه که بسیاری از فقهای اهل سنّت قائل هستند، فتوا بر اساس آن جایز نیست، زیرا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». «۵» * چنانکه امام صادق علیه السلام فرمود:

«إنّ دین اللّه لا یصاب بالعقول الناقصة». «۶» «۷»

ثمرهٔ فقهی اختلاف نظر در مصالح مرسله:

اشاره

این اختلاف نظر فقیهان در حجیّت مصالح مرسله منشأ اختلاف فتوای فقیهان در برخی مسائل فقهی گشته است. مانند:

۱. اعتبار شهادت کودک بر وقوع جنایت ضرب و جرح

با توجّه به اینکه یکی از شرایط اعتبار شهادت شهود، بلوغ است، در برخی حوادث و جرائمی که فقط کودکان شاهد آن بوده‌اند، مانند درگیری و ضرب و جرح بین کودکان، فقهای اسلامی دچار اختلاف فتوا شده‌اند: شافعی اصلًا آن شهادت را جایز ندانسته است.

مالک آن را معتبر دانسته، وی این چنین به

---

(۱). المستصفی، ج ۱، ص ۲۹۰.

(۲). الاصول العامه، ص ۳۸۴، به نقل از مصادر التشریع، ص ۸۰.

(۳). همان مدرک.

(۴). المستصفی، ج ۱، ص ۲۹۴- ۲۸۴.

(۵). یونس، آیهٔ ۳۶.

(۶). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳.

(۷). أنوار الأصول، ج ۲، ص ۵۳۷.

«استصلاح» استدلال کرده که: اگر بخواهیم مصلحت مجنی علیه و مجروح را در نظر بگیریم راهی جز قبول شهادت کودکان شاهد نداریم. «۱»

فقهای امامیّه گفته‌اند: شهادت کودک در این موارد به سه شرط قبول است: اوّل آنکه سن شاهد بیش از ۱۰ سال باشد، دوم آنکه مشغول کار و بازی حلالی باشند، سوم اینکه پس از بازی و مشاهده حادثه تا هنگام شهادت نزد قاضی، متفرّق نشده و نزد خانواده‌شان نرفته باشند.

مستند فتوای آنان احادیث اهل بیت علیهم السلام است.

مانند حدیث امام علی علیه السلام:

«شهادة الصبیان جایز بینهم ما لم یتفرّقوا أو یرجعوا إلی أهلهم». «۲»، «۳»

۲. شکنجهٔ متهم به سرقت برای اخذ اعتراف

مالک با اسـتناد به استصـلاح، ضرب متهم را برای اعتراف به سرقت جایز دانسته، زیرا در غیر این صورت اموال مسروقه مردم کشف نمی‌شود، امّا اکثریّت فقها آن را جایز ندانسته‌اند. «۴»

فقهای امامیّه آن را جایز نمی‌دانند، زیرا از نوع مصالح قطعیّه بدون ضرر نیست. «۵»

و) سدّ ذرایع و فتح آن

اشاره

«ذرایع» جمع ذریعه است که در لغت به معنای وسـیله می‌باشد، سدّ ذرایع به معنای پیشگیری از مقدّمات کار حرام است و فتح ذرایع به معنای فراهم کردن مقدّمات کار واجب است.

گرچه اندیشـمندان مذاهب در معنای اصـطلاحی آن، اختلاف دارند، امّا خلاصهٔ انظار این است که: هر وسیله‌ای که به حرامی منجر می‌شـود و مقدّمـهٔ حرام است، بایـد ترک شـود (سـدّ ذرایع). و هر آنچه وسـیلهٔ رسـیدن به واجب می‌شود و به عبـارت دیگر مقـدّمهٔ رسیدن به واجب است باید انجام شود (فتح ذرایع).

اقسام سدّ ذرایع:

ابن قیّم، ذرایع و مقدّمات حرام را بر چهار قسم تقسیم نموده و احکام آنها را بیان کرده است:

۱. کارهایی که ذاتاً مفسده‌زاست، مانند:

می‌خوارگی که ذاتاً تباه‌کننده عقل است و زنا که ذاتاً موجب نامشخص شدن نسل، و هتک حرمت خانوادگی است.

۲. کارهـایی که ذاتاً برای مقاصـد مباح قرار داده شـده، اما بعضـی افراد آنها را مقدّمـهٔ مقاصـد حرام قرار می‌دهنـد،ماننـد: حیله‌های معاملاتی برای دستیابی به ربا.

۳. کارهایی که گرچه ذاتاً برای اهداف مباح بوده، اما غالباً دارای مفسده می‌باشد، مانند بدگویی و حرمت‌شکنی بت‌ها و معبودهای مشرکان که غالباً تحریک مشرکان برای ناسزاگویی متقابل به

---

(۱). اثر الادلهٔ المختلف فیها، ص ۱۱۰.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۲۵۳، ح ۶ (کتاب الشهادات، باب ۲۲).

(۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۱؛ ریاض المسائل (طباطبایی)، ج ۱۵، ص ۲۲۷.

(۴). کتاب الاعتصام (شاطبی)، ج ۲، ص ۸۴.

(۵). تحریر الوسیله، کتاب الحدود، حدّ السرقهٔ، القول فیما یثبت به، مسألهٔ ۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۴

مقدّسات اسلام است.

۴. کارهایی که غالباً دارای مصلحت‌اند، اما گاهی وسیله‌ای برای گناه قرار می گیرد، و در مجموع مصلحت آنها بیش از مفسده‌شان می باشد.

ابن قیم ذرایع اوّل را حرام قطعی می‌شمرد و برای اثبات حرمت نوع دوم و سوم ۹۹ دلیل و شاهد از شریعت اقامه می کند، و نوع چهارم را جایز شمرده و حکم آن گونه ذرائع را در وجوب و استحباب و اباحه تابع مقاصد شرعیّه آنها می‌داند. «۱»

امّا مالکیه و دیگر حنابله فقط نوع دوم را موضوع بحث سد ذرائع می‌دانند، یعنی کارهایی که ذاتاً دارای مصالح است، امّا بعضی افراد آنها را وسیلهٔ رسیدن به گناه قرار می‌دهند. «۲»

فقهای امامیّه معمولًا در کتب اصول فقه به جای عنوان «فتح و سد ذرائع» عنوان «مقدّمهٔ واجب و مقدّمهٔ حرام» را مطرح نموده و اقسام گوناگونی برای آن تصویر کرده و برای هر کدام نظری جداگانه ابراز داشته‌اند، مانند اقسام:

۱. مقدّمهٔ داخلی و خارجی.

۲. مقدّمهٔ موصله و غیر موصله.

۳. مقدّمهٔ عقلی، شرعی، عادی.

۴. مقدّمهٔ وجود، وجوب، صحت، علم.

۵. مقدّمهٔ متقدم، مقارن، متأخّر.

۶. مقدّمهٔ واجب مطلق، مشروط.

۷. مقدّمهٔ واجب منجّز، معلّق. «۳»

و در بسیاری از موارد بالا مقدّمات واجب را واجب می‌شمرند و مقدّمات حرام را حرام.

دیدگاه‌های مذاهب نسبت به حجیّت سدّ و فتح ذرایع:

حنبلی‌ها آن را یکی از منابع تشریع می‌دانند.

ابن قیم باب واسعی در اعلام الموقّعین برای سدّ ذرایع گشوده است و دلایل زیادی بر اثبات آن اقامه کرده «۴» و گفته است سدّ ذرایع ۱۴ احکام دین است، زیرا تکالیف فقه اسلام بر چهار قسم است: امر نفسی، امر غیری، نهی نفسی، نهی غیری. «۵» البتّه اگر «فتح ذرایع» را در این عنوان در نظر بگیریم، این عنوان (فتح و سدّ ذرایع) ۳۴ دین در نظر ابن قیم خواهد بود.

ابن قیم تصریح می کند که احکام و مسائل تابع احکام مقاصدند، لذا اسباب مفاسد و مقدّمات حرام حرام‌اند، چنانکه اسباب مصالح و مقدّمات واجب، واجب می‌باشند.

حنفی‌ها گرچه تصریح نکرده‌اند، اما از عباراتشان می‌توان دریافت که حجیّت آن را پذیرفته‌اند.

مالکی‌ها نیز آن را یکی از منابع تشریع می‌دانند.

از شافعی‌ها هیچ دلالت و نصّ صریحی بر

---

(۱). اعلام الموقّعین، ج ۳، ص ۱۳۶- ۱۰۸.

(۲). الاصول العامه، ص ۴۰۹.

(۳). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۳۷۶- ۳۵۳.

(۴). البتّه غالب دلایل وی با ذکر مصادیقی از اعمالی است که فی نفسه فساد و حرمت ندارد اما به خاطر آنکه سبب مفسده و کار

حرامی می‌باشد در شریعت حرام شده است و یا ذکر حرمت اعمالی است که به خاطر مفسده‌دار بودن آنها تحریم گشته است، که در واقع مربوط به بحث فلسفهٔ تحریم کارهای حرام به خاطر مفاسد واقعی آنهاست.

(۵). اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۳، ص ۱۳۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۵

پذیرش آن به دست نیامده است، اما فتاوایی داده‌اند که جز با پذیرش سدّ ذرایع سند دیگری بر توجیه آن نیست. «۱»

فقهای امامیّه معتقدند که مقدّمات واجب و حرام گرچه از نظر عقل دارای حکم لزوم انجام یا ترک می‌باشند، اما مطمئناً دارای حکم شرعی نفسی مستقل از ذی المقدّمه نیستند که مثلًا مکلّف در برابر ترک مقدّمهٔ واجب یا انجام مقدّمهٔ حرام دو بار استحقاق عقاب به خاطر تخلّف نسبت به «مقدّمه» و «ذی المقدّمه» داشته باشد. آری دربارهٔ وجوب شرعی قطع نظر از استحقاق کیفر مستقل آنها، می‌شود سخن گفت، لذا برخی مانند آخوند خراسانی مؤلّف «کفایة الاصول» معتقد به وجوب غیری مقدّمه واجب شده و برخی مانند صاحب معالم فقط در صورتی مقدّمه را واجب دانسته که مکلّف ارادهٔ انجام خود واجب ذی المقدّمه را داشته باشد، و برخی مانند شیخ مرتضی انصاری در صورتی مقدّمهٔ واجب را واجب دانسته که مکلّف آن را به قصد رسیدن به ذی المقدّمه واجب انجام دهد، و برخی مانند صاحب فصول و آیة اللّه مکارم، فقط مقدّمهٔ موصله را که منجر به انجام واجب شده واجب می‌دانند. «۲»

چنانکه برخی فقهای امامیّه در مقدّمهٔ حرام تمام مقدّمات موصله به حرام را و نیز مقدّمات غیر موصله‌ای که به قصد رسیدن به حرام انجام گرفته حرام دانسته و فقط کارهای مباحی را که می‌تواند مقدّمهٔ حرام شود، اما به آن قصد انجام نداده، حرام نمی‌دانند. «۳»

قرآن کریم هم سبّ و ناسزاگویی به بت‌ها و خدایان مشرکان را به آن دلیل تحریم کرده که مقدّمهٔ موصله و انگیزه اقدام مشرکان برای ناسزاگویی به خدا می‌شوند: «وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ فَیَسُبُّوا اللّهَ عَدْواً بِغَیْرِ عِلْمٍ ». «... ۴»

البتّه با ملاحظه مثال‌های فقهای دو مذهب در این باب می‌توان فرقی را بین اصطلاح «فتح و سد ذرائع» در بین اهل سنّت و «مقدّمهٔ واجب و حرام» در بین شیعه مشاهده کرد، زیرا غالباً مقصود اهل سنّت صدور حکم نسبت به مقدّمات خارجی و زمینه‌سازی اجتماعی و ذهنی برای تحقّق یک واجب و حرام است. مانند مثال ازدواج با ذمّیّه و عمل قاضی به علم خود. اما غالباً مقصود فقهای شیعه مقدّمات داخلی کار واجب و حرام است، مانند وضو برای نماز و انجام مقدّمات سفر حج برای حجّ واجب و تهیه سلاح برای قتل افراد بی‌گناه که آن هم گناه است.

** اختلافات فقهی ناشی از ردّ و قبول سدّ ذرایع:

۱. برخی فقهای حنبلی ورود زنان به قبرستان را تحریم کرده‌اند، چون رفتن آنها به این اماکن جهت

(۱). اثر الادلّة المختلف فیها فی الفقه الاسلامی، ص ۵۷۳ و ۵۸۳.

(۲). أنوار الأصول، ج ۱، ص ۴۲۶.

(۳). همان مدرک، ص ۴۵۰.

(۴). انعام، آیهٔ ۱۰۸؛ تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۱۱۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۶

انجام سوگواری عادتاً مقدّمه و زمینه می‌شود که بعضی اندامشان بر اجنبی نمایان گشته و عمل حرام رخ دهد. «۱» حتّی روایت «لعن اللّه زوّارات القبور» «۲»

را نیز ناظر به همین معنا دانسته‌اند.

امّا اکثر فقهای دیگر مذاهب زیارت قبور را برای زنان در صورتی که زمینه‌ساز فتنه نباشد، مانند افراد مسنّ نه تنها جایز بلکه حنفی‌ها و مالکی‌ها آن را مستحب دانسته، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به همهٔ امّت دستور دادند که:

«فزوروا القبور فانّها تذکر الموت»

. «۳» در ضمن توصیه کرده‌اند که زنان از کارهای خلاف شرع در آن محیط بپرهیزند. «۴»

۲. آیا قاضی می‌تواند به علم خود عمل کند یا نه؟

مالك و احمد این امر را جایز نمی‌شمرند. یکی از ادلّهٔ آنان سدّ ذرایع است؛ چرا که قاضی در صورت صدور حکم بر اساس علم خود بدون استناد به شاهد و اقرار از جانب محکوم علیه مورد سوء ظن قرار گرفته و متهم به رشوه‌خواری می‌شود و ممکن است واقعاً در گرداب جانبداری ظالمانه بیفتد.

اما شافعی‌ها و حنفی‌ها جایز دانسته‌اند؛ چرا که اقامهٔ بیّنه وسیلهٔ حصول علم و یقین برای قاضی است و وقتی او خود این علم و یقین را دارد، نیازی به شاهد و اقرار ندارد. «۵»

و امامیّه قائل به جوازند، چون فرض این است که قاضی امین و عادل است و معیار داوری او علم و یقین اوست، چه از راه شاهد و اقرار یا غیر آن به دست آید. ولی بعضی ضوابط خاصّی برای این علم قائل شده‌اند، از جمله این که از مبادی حسی یا قریب به حسّ حاصل گردد. «۶»

۳. روشن است که اگر مشتری بر مبنای معامله باطل کالایی را به ظاهر خریداری و در آن تصرّف کند، قطعاً ملك او نیست و باید فوراً به مالکش برگرداند. امّا آیا اگر بر گرداندن آن کالا به صاحبش هزینه‌ای را در برداشته باشد، پرداخت آن بر مشتری لازم است یا خیر؟

شیخ انصاری از علّامهٔ حلّی در «تذکره» و از محقّق ثانی در «جامع المقاصد» فتوای لزوم پرداخت هزینه را نقل کرده و دلیل آن را وجوب مقدّمهٔ واجب دانسته است. «۷»

یادآوری:

از آنچه در بحث‌های گذشته آمد به خوبی استفاده می‌شود که «سدّ ذرایع» در فقه اهل سنّت با «مقدّمهٔ حرام» در فقه شیعه تفاوت قابل ملاحظه‌ای

---

(۱). در کتاب شرح الصدور ببیان بدع الجنایز و القبور، ص ۵۲۸؛ استفتایی از «اللجنة الدائمة للافتاء و البحوث العلمیة»؛ بدین صورت آمده است: السؤال: یقوم النساء فی المراسم و الاعیاد بزیارة القبور و معلوم ان زیارة النساء للمقابر (توجب) قلة صبرهنّ و تبرجهنّ، فیقومون بتأجیر شیخ معلوم ... فیقرأ علی کل قبر من قصار السور...

الجواب ...: زیارة النساء للقبور محرّمة مطلقاً فی الاعیاد و غیرها؛ ... نیل الأوطار من احادیث المختار، ج ۴، ص ۱۱۱؛ منابع اجتهاد (آیة اللّه جنّاتی)، ص ۳۷۹.

(۲). فتح الباری، ج ۳، ص ۱۱۸؛ کنز العمّال، ج ۱۶، ص ۳۸۸.

(۳). صحیح مسلم، ج ۳، ص ۶۵، کتاب الجنائز، باب استیذان النبی صلی الله علیه و آله ربه فی زیارة قبر امه.

(۴). الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۵۴۰.

(۵). أثر الأدلة المختلف فیها، ص ۶۲۵.

(۶). تحریر الوسیله، کتاب الحدود، حد الزنا، القول فی اللواحق، مسألة ۴.

(۷). مکاسب شیخ انصاری، ج ۷، ص ۱۸۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۷

دارد؛ آنها سدّ ذرایع را معمولًا در جایی بکار می‌برند که مورد بحث چیزی است که ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد، مانند حجیّت علم قاضـی یـا زیـارت قبور برای زنان و امثال آن. در حالی که مقدّمـهٔ حرام مفهوم عامّی دارد که هم شامل این گونه موارد می‌شود و هم موارد دیگر، مانند آماده ساختن اسباب معصیت قطعی برای معصیت‌کاران.

این سخن در مورد «فتح ذرایع» و مقدّمهٔ واجب نیز صادق است.

***** مسألهٔ حجیّت قیاس:**

یکی از عوامل مهم اختلاف در فتاوا مسألهٔ حجیّت قیاس است.

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری و برابری و همانندی است. «۱» و در اصطلاح فقها و اصولیّون به معنای تساوی حکم فرع با اصل به سبب وجود مشابهت در علّت است. «۲» قیاس دارای چهار رکن است: ۱. اصل ۲. فرع ۳. حکم ۴. علّت مشترک.

قیاس دارای اقسامی است: قیاس منصوص العلّه، قیاس اولویت، قیاس همراه با یافتن علّت حکم به طور قطعی و قیاس ظنّی.

حجیّت سه قسم اوّل تقریباً مورد اتّفاق همـهٔ فقهای اسـلام است و آنچه مورد اختلاف می‌باشد قسم چهارم قیاس است که گاه آن را «مستنبط العلّه» نیز می‌نامند. بدین معنا که فقیهی با ظنّ و گمان خود، علّت حکم را بدست می‌آورد و آن را از موضوعی به موضوع دیگر، سرایت می‌دهد. این قسم از قیاس از نظر بسیاری از فقهای اهل سنّت حجّت است.

خصوصـاً پیروان ابو حنیفه که بسیاری از فتاوای خود را از این قیاس می‌گیرنـد ولی پیروان مکتب اهل بیت به شـدّت با مسألـهٔ قیاس ظنّی مخالفند و روایات بسـیاری از امامان اهل بیت در نفی قیاس وارد شده است و از علمای اهل سنّت نیز «نظّام» و تابعین او و گروه ظـاهریه ماننـد ابـن حزم و داوود و پیروان آنهـا و بعضـی از معـتزله ماننـد «جعفر بـن حرب»، «جعفر بن مبشّـر» و «محمّـد بن عبـد اللّه اسکانی» آن را مردود دانسته‌اند. «۳»

برای آگاهی بر تأثیر اختلاف در حجیّت قیاس در فتاوا به دو نمونهٔ زیر توجّه فرمایید:

۱. آیا استفاده از ظروف طلا و نقره در غیر اکل و شرب، حرام است! (حرمت آن در اکل و شرب اجماعی است)؟

بسیاری از فقهای اهل سنّت آن را حرام می‌دانند و دلیل آن را قیاس سایر استعمالات بر اکل و شرب می‌شمرند.

«ابن قدامه» در «المغنی» می‌گوید: «حنبلی‌ها و مالک و شافعی تمام اسـتفاده‌های از ظروف طلا و نقره را علاوه بر اکل و شـرب حرام می‌دانند و علّت حرمت اکل و شرب در آن را فخرفروشی و تکبّر و

---

(۱). قاموس اللغهٔ، مادّهٔ «قیاس».

(۲). اصول الفقه الاسلامی، ص ۱۹۰.

(۳). اتحاف ذوی البصائر فی شـرح روضـهٔ النواظر، ج ۴، ص ۲۱۴۴ (ر. ك: مقالهٔ منابع اسـتنباط از دیدگاه فقهای اسـلامی در همین کتاب).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۸

شکستن دل فقرا می‌دانند که در سایر استعمالات نیز موجود است». «۱»

ولی داوود بن علی ظاهری حرمت اسـتفاده را به مورد نص (اکل و شـرب) منحصـر کرده است، چون قیاس را باطل می‌شـمرد. علّامه

شوکانی نیز رأی داوود را برگزیده و قیاس را در اینجا مع الفارق می‌داند. «۲»
فقهای اهل بیت جمعی با نفی قیاس، حرمت را منحصر به اکل و شرب دانسته‌اند در حالی که بعضی به جهت اطلاق روایات اهل بیت
(نهی عن آنیة الذهب و الفضة)
حرمت را تعمیم داده‌اند. «۳»
۲. آیا روزه‌داری که عمداً روزهٔ ماه مبارک رمضان را با خوردن و آشامیدن باطل کرده، علاوه بر قضا، کفّاره هم بر او واجب است؟
فقهای اهل بیت به سبب روایاتی از اهل بیت که همهٔ مفطرات عمدی را موجب کفّاره می‌شمرد، در مورد وجوب کفّاره اتّفاق نظر دارند. «۴»
ولی از فقهای اهل سنّت، ظاهریه، احمد، شافعی و غزالی فقط قضا را واجب می‌دانند، در حالی که حنفی‌ها، ثوری و عده‌ای دیگر معتقدند علاوه بر قضا کفّاره هم دارد، ریشهٔ این اختلاف به قیاس بر می‌گردد، زیرا در روایات آنها کفّاره تنها در مورد جماع در حال روزه وارد شده است «۵»؛ قائلین به قیاس اکل و شرب عمدی را نیز بر آن قیاس کرده‌اند در حالی که دیگران این قیاس را باطل می‌شمرند. «۶»

ز) عرف

اشاره

آداب و عادات و قوانین و التزامات اجتماعی که عموم جامعه به آن عمل می‌کنند و نیز فهم آنان نسبت به مفاد کلمات در اصطلاح اصول فقه «عرف» نامیده می‌شود که غالباً فقها هنگام استنباط احکام و افتا به آن استناد می‌کنند.
«عرف» در سه عرصه از اجتهادات فقهی تأثیر می‌گذارد. «۷»

۱. آداب و عادات و قوانین و مقرّرات اجتماعی انسان‌ها

اسلام آنچه را که عادات و مقرّرات اجتماعی باطل شناخته، مانند معاملات ربوی تحریم کرده است و آنچه را لازم به اصلاح دیده، اصلاح نموده مانند قراردادهای ازدواج، و آنچه را که لازم به تأیید دیده تأیید فرموده مانند بیع سَلَم (پیش‌فروش محصولات مختلف) که از معاملات رایج مدینه بوده است. و بقیه را بدون منع به حال خود واگذاشت.
البتّه فقهای امامیّه برای اعتبار این گونه آداب و مقرّرات اجتماعی که گاه آن را «بنای عقلا» نام می‌گذارند، یک شرط را لازم می‌دانند. آنان معتقدند اگر عرف و عادت و سیره‌های عصر حاضر یا قرون

---

(۱). المغنی، ج ۱، ص ۹۲.
(۲). أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء، ص ۴۹۰.
(۳). مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۶۴، مسألة ۳ از حکم الأوانی.
(۴). جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۶۴.

(۵). صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۶۳، کتاب الصوم.

(۶). ر. ک: بدایهٔ المجتهد، ج ۳، ص ۱۹۵.

(۷). الاصول العامه، ص ۴۲۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۴۹

قبلی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا معصومین علیهم السلام نیز بوده و در جامعهٔ اسلامی پیرامون آن حضرات رواج داشته است و آن بزرگواران منعی نکرده‌اند، قطعاً مورد «تقریر» و قبول آنان بوده و به عنوان مصداقی از «سنّت»، معتبر و قابل استناد می‌باشد. «۱»

۲. مفاهیم الفاظ و کلمات موجود در کتاب و سنّت

فقها هنگام بررسی و شناخت معنای هر کلمه از کلمات قرآن و احادیث گاه به کتب لغت و گاه به فهم عرف رجوع کرده و آن را حجّت می‌دانند. مانند:

الف) مفهوم «فقیر» و «مسکین» چیست؟ و میزان نداشتن در حدّ فقر چه قدر است که موجب استحقاق دریافت زکات گردد؟

ب) مفهوم «آب مطلق» چیست و چه مقدار ترکیب ناخالصی‌ها و غلظت‌ها مضادّ با صدق «آب مطلق» نیست که بتوان با آن وضو گرفت؟

ج) مفهوم «کفو، همتا و همسان» چیست که در ازدواج و انتخاب همسر سزاوار است، رعایت گردد؟

البتّه باید گفت حجیّت عرف در فهم کلمات هم مشروط به استمرار آن تا زمان معصومین است تا مصداق امضا و تقریر قرار گیرد، زیرا اگر کلمه‌ای در عرف کنونی به یک معنا و در عرف معاصر نزول قرآن به معنای دیگر باشد، نمی‌توان بر اساس مفهوم عرفی کنونی آن فتوا داد.

و در موارد شک، آنچه می‌تواند راهگشا باشد «اصل عدم نقل» است، زیرا اگر بعد از فحص و تتبع نشانه‌هایی بر تغییر مفهوم لفظ در طول تاریخ نیافت، با استناد به اصل «عدم نقل» یعنی عدم انتقال مفهوم سابق به مفهوم دیگری، مفهوم فعلی را همان مفهوم صدر اسلام دانسته و بر آن اساس فتوا می‌دهد.

۳. دلالت التزامیهٔ کلمات بر ارادهٔ متکلّم

مانند قضاوت عرف به اینکه هرگاه شارع حکم کند که مثلًا هنگامی که «خمر تبدیل به سرکه» شود پاک می‌گردد این حکم دلالت عرفی بر طاهر شدن ظرفی دارد که محتوای آن خمر بوده است.

*** برخی از اختلافات فتاوای فقیهان در فقه ناشی از اختلاف آنها در محدودهٔ حجیّت عرف در هر کدام از این عرصه‌های سه‌گانه، یا اختلاف در شرایط حجیّت آن (مانند شرط استمرار آن تا حیات معصومین علیهم السلام) یا اختلاف در شناخت نظر عرف و مصادیق آن است. مثلًا:

الف) اگر وکیل منزل موکّل خود را برای مدّت طولانی‌تر از مدّت رایج مثلًا ۴۰ ساله اجاره داد، ابو حنیفه آن را به استناد اطلاق وکالت جایز می‌داند، اما دو شاگردش قاضی أبو یوسف و شیبانی آن را باطل می‌دانند، زیرا معتقدند که عرفاً صاحبان منازل معمولًا وکالتِ برای اجاره سال‌های کمتری را می‌دهند و اجاره برای مدت طولانی مورد نظر موکّلین نمی‌باشد، در این گونه موارد عرف

حجّت

(۱). الاصول العامه، ص ۴۲۲.

است و اطلاق وکالت را مقید می‌کند. «۱»

ب) بیع معاطاة، یعنی آنکه خریدار و فروشنده بدون خواندن صیغه، خریدوفروش را انجام می‌دهند. این نوع معامله در آغاز از نظر فقه حنفی باطل بود، زیرا می‌گفتند: در قرآن و سنّت فقط خریدوفروشی تشریع شده که صیغه‌اش خوانده شود، امّا به تدریج که متوجه عرفی بودن معامله معاطاة شدند در معاملات جزئی آن را اجازه دادند. پس از مدّتی فقهای حنفی به استناد وجود معاملات معاطاتی سنگین در میان اهل عرف فتوا به مشروعیّت انواع بیع معاطاة دادند. «۲»

ابن قدامه حنبلی در کتاب «مغنی» «۳» و خطاب مالکی در «شرح الخطاب» «۴» در این مسأله استناد به عرف کرده‌اند. اما شافعیّه در کتاب «نهایة المحتاج فی شرح المنهاج» عرف را حجت ندانسته و صیغهٔ لفظی را لازم دانسته است. «۵»

بعضی از فقهای امامیّه نیز بیع معاطات را باطل دانسته «۶» و گاه در معاملات جزئی جایز دانسته‌اند، ولی در حال حاضر غالب فقهای امامیّه معتقد به صحت بیع معاطاة در تمام موارد هستند، بلکه بعضی معتقدند معاملات در آغاز عموماً به صورت معاطات بوده و بیع با اجرای و تنظیم اسناد بعداً پیدا شده است. «۷»

ج) آیین پیامبران قبلی

اشاره

بدون شک گوهر اصلی ادیان الهی یکی است، ولی بر اساس تفاوت شرایط دوره‌های تاریخ بشر تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. چنانکه بخشی از احکام فقهی شریعت اسلام مانند شرایع پیامبران قبلی است:

««شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ مٰا وَصّٰی بِهِ نُوحاً»؛ خداوند آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود». «۸»

بدیهی است که در مسائلی که اسلام صریحاً همان قوانین ادیان گذشته را برای امّت اسلامی لازم شمرده، مانند وجوب روزه که در آیهٔ «یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ» «۹» آمده و نیز مواردی که نفی آن در آیات قرآن ذکر شده، مانند نفی تحریم بعضی از اجزای حیوان که بر یهود حرام شده بود، در شریعت اسلامی که در آیهٔ «أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعٰامِ» «۱۰» آمده است اختلافی در میان فقها وجود ندارد، زیرا این نفی و آن اثبات، در متن قرآن آمده است.

اما آیا می‌توان در دیگر مسائل و احکام شرایع

(۱). اسباب اختلاف الفقهاء (زلمی)، ص ۵۱۲ به نقل از: تأسیس النظر، ص ۲۲.

(۲). اسباب الاختلاف (زلمی)، ص ۵۱۲، به نقل از: تبیین الحقایق، ج ۴، ص ۴.

(۳). المغنی، ج ۴، ص ۵.

(۴). شرح الخطاب، ج ۴، ص ۲۲۸.

(۵). نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج، ج ۳، ص ۳۷۵.

(۶). در کتاب أنوار الفقاهة، ج ۱، ص ۵۱ از کتاب البیع این قول از علّامه در نهایه نقل شده است.

(۷). أنوار الفقاهة، ج ۱، ص ۳۶ و ۶۲، کتاب البیع.

(۸). شوری، آیهٔ ۱۳.

(۹). بقره، آیهٔ ۱۸۳.

(۱۰). مائده، آیهٔ ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۱

سابق که نفی و اثبات صریحی از جانب قرآن و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نرسیده است، احکام شرایع گذشته را استصحاب کرد و برای مسلمین حجّت دانسته و به آن عمل کرد و مجتهد بر اساس آنها فتوا صادر کند؟

برخی از فقها، احکام شرایع گذشته را، به عنوان شریعت الهی برای مسلمین نیز حجّت دانسته، و برخی معتقدند- چنانکه محقّق نائینی احتمال داده است- که تمام احکام شرایع گذشته توسّط شریعت اسلام نسخ شده و اگر تشابهی در برخی احکام وجود دارد، به خاطر تشریع جدید حکمی است شبیه حکم شریعت پیشین، نه آنکه عین آن یا استمرار آن باشد «۱»، امّا در بخش احکامی که در اسلام به نفی یا اثبات آنها تصریح شده است، دو نظر بین فقهای اسلام وجود دارد:

۱. جمهور حنفی‌ها و بعض مالکی‌ها و شافعی‌ها «۲» و یک روایت از احمد، معتقدند که: هر حکمی را قرآن کریم یا احادیث نبوی از شرایع گذشته نقل کنند و نسخ آن را اعلام نکرده باشند برای ما حجّت است، زیرا:

اوّلًا: خود نقل بدون ردّ، یک نوع امضا و تقریر است. «۳»

ثانیاً: قرآن کریم در چندین آیه حقانیّت شرایع گذشته را (قبل از تحریف) و مشارکت مسلمین را با پیروان آن ادیان در اصول کلّی تأکید کرده و به همراهی با آنان توصیه کرده است. مانند:

««إِنّٰا أَنْزَلْنَا التَّوْرٰاةَ فِيهٰا هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ»؛ ما تورات را نازل کردیم که هدایت و نور در آن است، پیامبران بر اساس آن حکم کنند». «۴»

ثالثاً: استصحاب احکام شرایع سابقه برای امّت ما می‌تواند آن احکام را برای ما نیز ثابت کند.

۲. بسیاری از فقهای امامیّه «۵»، و نیز غزالی «۶» و آمدی و (جمعی از) اشاعره و معتزله «۷» معتقد به عدم ثبوت احکام شرایع گذشته برای مسلمین هستند، زیرا:

اوّلًا: «معاذ بن جبل» هنگام مأموریت از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به «یمن» به جای «شرایع گذشته» اجتهاد خودش را آخرین منبع فتوا و استنباط نزد حضرت شمرد و نامی از شرایع گذشته نبرد. «۸»

ثانیاً: اگر کتب شرایع قبلی یک منبع برای فتوا بود، باید توصیه به حفظ و تلاوت آنها می‌شد.

ثالثاً: اگر حجّت بود نمی‌بایست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ برخی به سؤالات، منتظر وحی جدیدی باشد.

رابعاً: اگر حجّت بود علمای اهل کتاب مانند کعب الاحبار و عبد اللّه بن سلام باید به طور گسترده از آن منابع برای مسلمین نقل می‌کردند و مسلمانان

---

(۱). مصباح الاصول، (آیة اللّه خویی)، ج ۳، ص ۱۴۹.

(۲). الاصول العامة، ص ۴۳۰؛ الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۶؛ الاصول الاسلامیة منهجها و ابعادها، ص ۲۷۰.

(۳). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

(۴). مائده، آیهٔ ۴۴.

(۵). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

(۶). المستصفی، ج ۱، ص ۲۴۷.

(۷). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۷.

(۸). سنن کبری، ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۲۳۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۲

می‌پذیرفتند. «۱»

خامساً: احکام شرایع سابقه برای پیروان آن مذاهب ثابت بوده و نمی‌توان به پیروان مذاهب دیگر تعمیم داد، زیرا موضوع تغییر یافته. «۲»

بر اساس همین اختلاف در ثبوت احکام شرایع گذشته برخی از فقها در تعدادی از مسائل دچار اختلاف فتوا شده‌اند، مانند:

الف) پرداخت نصف دیه در قصاص مرد به جرم قتل زن

همهٔ فقهای اسلامی اتّفاق نظر دارند که اگر مردی زنی را به قتل برساند، اولیای دم می‌توانند درخواست قصاص کنند. اما با توجّه به اینکه دیهٔ زن در فقه همهٔ مذاهب اسلامی نصف دیهٔ مرد است، این سخن در میان فقها مطرح شده که آیا باید نصف دیهٔ یک انسان را به اولیای مرد قاتل برای قصاص در برابر قتل یک زن داد یا خیر؟

فقهای مذاهب اربعه «۳» بر اساس برداشت خود از آیهٔ زیر «﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾»؛ ... و بر آنان (یهود) واجب کردیم که جان در برابر جان، و چشم در برابر چشم است». «۴» فتوا داده که تساوی مرد و زن در قصاص که در شریعت یهود بوده، می‌تواند در شریعت اسلام جاری باشد زیرا منعی از قرآن و سنّت در مورد آن نرسیده است. «۵»

امّا فقهای امامیّه و نیز عطا و عثمان بستی و احمد و حسن بصری (به روایتی) گفته‌اند که پرداخت نصف دیه از جانب اولیای دم مقتوله لازم است، زیرا شریعت یهود در این مورد که ناسخ وجود دارد برای ما حجّت نیست، بلکه روایت امام علی علیه السلام حجّت است «۶» که فرمود:

«و من الناسخ ما کان مثبتاً فی التوراة من الفرائض فی القصاص و هو قوله تعالی «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ» فکان الذکر و الانثی و الحرّ و العبد شرعاً فنسخ اللّه تعالی ما فی التوراة بقوله تعالی «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَى بِالْأُنْثَى»

؛ یکی از موارد نسخ قصاص (برابر) است که در تورات ثابت بوده، چنان که قرآن می‌فرماید: ما بر آنان نوشتیم که جان در برابر جان، و چشم در برابر چشم (قصاص شود) به جای آن که حکم جداگانه قصاص مرد، زن، حرّ و عبد را بیان نماید. سپس خداوند متعال آن حکم تورات را به وسیله این آیهٔ شریفه نسخ کرد که می‌فرماید: بر شما قصاص نوشته شد: حرّ در برابر حرّ، بنده در برابر بنده، زن در برابر زن و ». ... «۷»

و نیز حدیث صحیح عبد اللّه بن سنان از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید:

«ان شاء أهلها أن یقتلوه قتلوه و یؤدّوا إلی أهله نصف الدّیة و إن شاءوا أخذوا نصف

---

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۸.

(۲). مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

(۳). اثر الادلة المختلف فيها، ص ۵۵۳.

(۴). مائده، آیهٔ ۴۵.

(۵). اثر الادلة المختلف فيها، ص ۵۵۳.

(۶). همان مدرک.

(۷). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۹، ص ۶۲، باب ۳۳، (أبواب القصاص فی النفس).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۳

الدّية خمسة آلاف درهم

؛ اگر بازماندگان آن زن بخواهند قاتل را بکشند حق دارند بکشند امّا نصف دیه را به بازماندگان آن مرد بپردازند و اگر هم مایل باشند می‌توانید به جای قصاص نصف دیه (کامل) را که ۵۰۰۰ درهم است (از قاتل) دریافت کنند». «۱»

ب) اجبار شریک به روش مهایاء

(زمان‌بندی)

یکی از راه‌های بهره‌برداری مشترک دو شریک از یک مال «زمان‌بندی» است که هر کدام از شرکا به نوبت از کل مال استفاده کنند. امّا آیا یکی از شرکا می‌تواند شریک دیگر را اجبار به قبول همین روش «مهایا» یعنی نوبت‌بندی زمانی نماید؟

برخی از فقهای امامیّه، شافعی، مالکی و حنبلی «۲» نظر مثبت داده‌اند، زیرا این قانون در شریعت یهود وجود داشته است. مانند ««لَها شِرْبٌ وَ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُوم»؛ یک نوبت نوشیدن برای آن ناقه و یک نوبت روز معیّن برای شماست». «۳»

و ««وَ نَبِّئْهُمْ أَنَّ الْماءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ»؛ و به آنها خبر ده که آب قریه باید در میان‌شان تقسیم شود». «۴»

امّا با توجّه به اینکه اکثر فقهای امامیّه استصحاب شرایع سابقه را حجّت نمی‌دانند، راهی جز مصالحه و توافق طرفین باقی نمی‌ماند.

عامل دوم: دسترسی یا عدم دسترسی به برخی از احادیث

اشاره

سیر طبیعی اطلاع یابی صحابه از احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدین گونه بوده است که در آغاز هر حدیث توسّط آن حضرت مستقیماً به اطلاع همان یک یا چند مخاطب اوّل می‌رسید و سپس توسّط آنان به تعدادی دیگر منتقل می‌شد. قهراً آن دسته از صحابه که این احادیث به آنها رسیده بود، بر اساس آن عمل می‌کردند و دیگران که هنوز نشنیده بودند طبق فهم و استنباط خود از دانش پیشین خویش بهره جسته و مطابق آن عمل می‌کردند و همین موجب اختلاف فتاوا بین صحابه می‌شد. مانند:

الف) عمر حدیث «نهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ورود به شهرِ وَبازده» را نشنیده بود و لذا تصمیم گرفت به شهر و بازدهٔ شام وارد شود، اما عبد الرحمن بن عوف که حدیث را شنیده بود، فتوای حرمت داد. «۵»

ب) مخالفت عمر با فتوای أبو موسی در مورد حدیث استیذان. توضیح آنکه أبو موسی چون از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته بود که اگر از کسی سه مرتبه اذن ورود به منزلش را خواستی و پاسخی نداد، باید برگردی، پس از آنکه سه مرتبه از عمر اذن گرفت و از او پاسخی نشنید، برگشت. ولی چون عمر از این حدیث اطلاعی نداشت به وی اعتراض کرد، حتّی پس از آنکه أبو موسی به حدیث استیذان استناد کرد، نپذیرفت. امّا وقتی دیگران بر وجود آن حدیث گواهی دادند قبول کرد. «۶»

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۹، ص ۵۹، ح ۱.

(۲). اثر الادلهٔ المختلف فیها، ص ۵۴۸.

(۳). شعرا، آیهٔ ۱۵۵.

(۴). قمر، آیهٔ ۲۸.

(۵). أثر الاختلاف، ص ۴۴.

(۶). مسند احمد، ج ۳، ص ۱۹ (با اندکی تغییر)؛ صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۵۷؛ اسباب اختلاف الفقهاء (ترکی)، ص ۲۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۴

همین تفـاوت در میزان اطلاـع یـابی از احادیث در نسل‌های بعـدی (تابعین و پس از آنها) اسـتمرار یافت و بر اثر همین امر، اختلاف فتاوا در قرون بعدی به وجود آمد، مانند:

الف) تا زمان شافعی حدیث «قلّتین» در مورد آب کر و حدیث «خیار مجلس» به عموم فقها نرسـیده بود. و لذا فتوای به «قلتین» تا قبل از آن از جانب فقها صادر نشده بود، امّا پس از آن زمان این فتوا مطرح گشت. «۱»

ب) شافعی در آغاز بر اساس معارف و مبانی فقهی مکتب ابو حنیفه که در بغداد از محمّد بن حسن شیبانی آموخته بود و درس‌هایی از مالک در مـدینه فرا گرفته بود، فتاوایی را صادر کرده بود، امّا پس از سـفر به مصـر و دیگر دیار اسـلامی و اطلاع یابی از احادیث جدید، ده‌ها فتوای خویش را تغییر داد. «۲»

مانند:

اختلاف فتاوای شافعی در قدیم و جدید:

۱. در تیمّم طبق فتوای قدیم قائل بود که یک ضربه دست بر خاک برای صورت و دست‌ها کفایت می‌کند، امّا در فتوای جدید قائل به دو ضربه شده، یکی برای صورت و یکی برای دست. «۳»

۲. اگر مأموم جلوتر از امام بایستد: طبق فتوای جدید: نمازش باطل است. و مطابق فتوای قدیم: صحیح است. «۴»

۳. اگر محرم شـکاری را ذبـح کند، مطابق فتوای جدید: میته است و خوردن آن حرام است. «۵» ولی طبق فتوای قـدیم و کتاب املا: میته نیست، امّا خوردن آن حرام است. «۶»

۴. زکات زیتون را طبق فتوای جدید، واجب ندانسته امّا در فتوای قدیم واجب دانسته است. «۷»

*** ج) بسیاری از اختلاـف فتاوای ابو حنیفه با دیگر فقیهان ناشـی از قلّت تعـداد روایاتی بوده که وی در کوفه به آنها فتوا می‌داده است. بر خلاف مالک که کثرت روایات موجود در مدینه منشأ فتاوای خاص وی شد.

د) در فتاوای فقهای امامیّه نیز گاه به این امر برخورد می‌کنیم از جمله در مورد ذکر «ربنا و لک الحمد» بعد از رکوع.

شهید اوّل در کتاب «ذکری» حدیثی از محمّد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که:

«إذا قال الإمام:

سمع اللّه لمن حمده، قال من خلفه: ربّنا لک الحمد »...

آنگاه که امام جماعت ذکر «سمع اللّه لمن حمده» را بگوید، کسی که پشت سر اوست، بگوید: «ربنا لک

(۱). حجة اللّه البالغه، ج ۱، ص ۱۴۷.

(۲). الشافعی، حیاته و عصره، (محمد ابو زهر)، ص ۳۷۵.

(۳). المجموع فی شرح المهذب، (محیی الدین بن النووی)، ج ۲، ص ۲۱۰.

(۴). الأم، ج ۱، ص ۱۶۹؛ المجموع فی شرح المهذب، ج ۴، ص ۲۹۹.

(۵). المجموع فی شرح المهذب، ج ۷، ص ۴۴۱.

(۶). همان مدرک، ص ۳۰۴.

(۷). فتح العزیز فی شرح الوجیز، (عبد الکریم بن محمّد الرافض) ج ۵، ص ۵۶۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۵

الحمد». «۱»

لذا هم شهید و هم صاحب حدائق فتوا به استحباب آن داده‌اند.

امّا محقّق حلّی در کتاب «المعتبر» به آن فتوا نداده، زیرا معتقد بوده که این حدیث در کتب امامیّه نیست.

صاحب حدائق پس از نقل این تاریخچه می‌نویسد: ظاهراً علّت مخالفت محقّق آن بوده که این حدیث امام صادق علیه السلام به او نرسیده است. «۲»

مشابه آن در موارد دیگری نیز دیده شده است که عدم دسترسی بعضی از فقها به پاره‌ای از احادیث سبب اختلاف فتاوا گردیده، زیرا در آن زمان تمام کتاب‌ها خطی بوده و نسخه‌های آن نزد بعضی وجود نداشت.

فراموشی حدیث:

گاه فراموشی حدیث خاصّی که دلیل بر یک حکم فقهی بود، موجب شده که شخص فتوایی مخالف فتوای دیگران بدهد. مانند حدیث تیمّم که خلیفهٔ دوم به خاطر آنکه آن را فراموش کرده بود، در مورد شخص جنبی که آبی برای غسل ندارد فتوا به عدم وجوب نماز داده بود:

«إنّ رجلًا أتی عمر فقال: إنّی اجنبتُ فلم أجد ماءً؟

فقال: لا تصلّ. فقال عمّار: اما تذکر یا أمیر المؤمنین اذ أنا و انت فی سریّهْ فاجنبنا فلم نجد ماء، فأمّا انت فلم تصلّ و أمّا أنا فتمعکتُ فی التراب و صلّیت فقال النبی صلی الله علیه و آله: «انّما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثمّ تنفخ ثمّ تمسح بهما وجهک و کفّیک؟» فقال عمر: اتّق اللّه یا عمّار! قال: إن شئت لم أحدث به

؛ مردی نزد عمر آمد و گفت: من جنب شدم و آب نیافتم (تکلیف شرعی من چیست؟). عمر پاسخ داد: نماز نخوان.

عمّار گفت: ای امیر المؤمنین! آیا به یاد نمی‌آوری روزی را که من و تو در یک جنگ بودیم و جنب شدیم و آب برای غسل پیدا نکردیم، تو نماز نخواندی، اما من خودم را در خاک غلطاندم و نماز خواندم، (پس از آنکه خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیدیم) حضرت فرمود: کافی است برای تو که دستانت را به زمین بزنی و پس از آنکه آن را فوت کردی با دو دست، صورت و (پشت) دو کف دستت را مسح کنی.

عمر گفت: ای عمّار! از خدا بترس (و این سخن را مگو).

عمّار گفت: اگر می‌خواهی این حدیث را نقل نمی‌کنم!». «۳»

عامل سوم: اختلاف در معیار وثاقت راویان

اشاره

محدّثان و فقیهان در دو علم حدیث و اصول فقه به شناسایی معیارهای وثاقت راوی پرداخته تا دریابند که چه شرایطی برای قبول روایت یک راوی

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۹۴۰، ح ۴، باب ۱۷، (ابواب الرکوع).

(۲). الحدائق الناضرهٔ، ج ۸، ص ۲۶۶.

(۳). صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۹۳، کتاب الحیض، باب التیمم.

لازم است، البتّه آنان در برخی از شرایط اتفاق نظر داشته مانند: «صداقت» و در برخی نیز اختلاف دارند و همین موجب گشته که عدّه‌ای احادیث فاقد شرط را حجّت ندانسته و بر طبق آنها فتوا ندهند درحالی‌که دیگران بر اساس آنها فتوا صادر کنند.

معیارهای مورد اختلاف متعددند، از قبیل:

۱. هم مذهب بودن

برخی محدّثان و فقیهان اعمّ از فقهای شیعه و سنی این شرط را لازم ندانسته و لذا احادیث راویانی که صداقت آنها محرز شده هر چند از مذهب دیگر باشند قبول نموده و بر اساس آن فتوا می‌دهند. در نزد شیعه اصطلاحاً به این گونه از احادیث که راویانشان از اهل سنّت بوده و فقهای شیعه چون آنها را مطمئن و راستگو دیده‌اند بر اساس آنها فتوا صادر کرده‌اند «احادیث موثق» نامیده می‌شود که درصدها مسأله فرعیّه در سراسر فقه شیعه مورد استفاده قرار گرفته است، «۱» و می‌توان از بین آنها تعداد راویان سنّی که بیشترین استفادهٔ فقهی از روایات در فقه شیعه شده است به افراد بسیاری اشاره کرد. «۲»

چنانکه جمعی از فقها و علمای اهل سنّت به راویان شیعه‌ای که وثاقت‌شان نزد آنها ثابت شده، اعتماد کرده، مانند:

۱. ابان بن تغلب ۲. ابراهیم بن یزید نخعی ۳. احمد بن مفضل کوفی ۴. ثابت بن دینار ابی حمزه ثمالی ۵. جابر بن یزید جعفی ۶. حبیب بن ابی ثابت اسدی کاهلی ۷. حماد بن عیسی جهنی ۸. حمران بن اعین ۹. سعید بن هیثم هلالی ۱۰. سلیمان بن صرد خزاعی ۱۱. شریک بن عبد اللّه بن سنان بن انس ۱۲. شعبهٔ بن حجاج ۱۳. صعصعهٔ بن صوحان ۱۴. طاووس بن کیسان ۱۵. عامر بن وائله و ... «۳»

امّا برخی از فقها این سعهٔ صدر را نداشته و «هم مذهب بودن» را شرط قبول روایت راوی دانسته به صورتی که اگر آن راوی کاملًا متقی و راستگو باشد، باز به جرم آنکه هم مذهب این فقیه نیست، حتّی احادیث نبوی او مورد قبول قرار نمی‌گیرد. مانند:

مالک نسبت به زنی که مثلًا ۱۲ روز حائض بوده و ظاهراً خون قطع شده است و شک دارد که کاملًا طاهر شده تا نمازش را بخواند، فتوا داده است که تا سه روز استظهار و صبر کند و پس از تکمیل ۱۵ روز غسل نموده و نمازش را شروع نماید.

برخی پیروانش دلیل او را حدیث «حزام بن عثمان» از جابر بن عبد اللّه دانسته‌اند و بعضی دیگر به این حدیث ایراد نموده‌اند چرا که راوی حدیث (حزام) وثاقت ندارد.

---

(۱). به جواهر الکلام در ابواب مختلف مراجعه شود.

(۲). برای آگاهی بیشتر به کتاب راویان مشترک، نوشتهٔ حسین عزیزی و همکاران، چاپ انتشارات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، که

مشتمل بر زندگی‌نامه ۲۷۴ راوی مشترک بین شیعه و اهل سنّت، و در پایان نیز فهرست اسامی ۸۱۷ نفر دیگر از راویان مشترک را ارائه داده است، مراجعه شود.

(۳). سیّد شرف الدین موسوی در کتاب المراجعات از صفحهٔ ۵۰ تا ۱۶۰، اسامی ۱۰۰ تن از محدّثان و راویان بزرگ شیعه را که نقش برجسته و قابل قبولی در سلسله سند روایات کتب اهل سنّت داشته‌اند با توضیحات و تأییدات دانشمندان اهل سنّت نقل کرده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۷

امّا هنگامی که برای کشف راز عدم وثاقت او به کتب رجال مهم اهل سنّت مراجعه می‌شود، راز عدم وثاقت او تشیع و امامی بودن او می‌باشد.

بخاری در کتاب «التاریخ الکبیر» از زبیر نقل می‌کند: «کان حزام یتشیع». «۱»

و خطیب بغدادی در «تاریخ بغداد» می‌نویسد:

«قال ابن الغلابی: و کان حزام شیعیّاً». «۲»

۲. اختلاف در وثاقت راوی

گاه فقها در ضوابط و شرایط توثیق راویان اتفاق نظر دارند، امّا دربارهٔ وجود آن شرایط در برخی راویان یک حدیث اختلاف دارند و بر اساس همان اختلاف، یک فقیه آن حدیث را صحیح و حجّت دانسته و بر اساس آن فتوا داده و فقیه دیگر آن را صحیح ندیده و با استناد به دلایل دیگر فتوای دیگری داده است، به عنوان نمونه:

۳. دیهٔ قطع انگشت سبابه

دیهٔ قطع کل انگشتان یک دست ۵۰۰ دینار مطابق با نصف دیه کامل انسان است. امّا اگر برخی انگشت‌ها قطع گردد، آیا هر انگشت سهم مساوی دیگر انگشتان را دارد یا انگشت ابهام سهم بیشتری دارد؟

برخی فقهای امامیّه مثل ابی الصلاح در کافی «۳» و ابن حمزه در کتاب «وسیله» «۴» و شیخ طوسی در کتاب «خلاف» «۵» و «مبسوط» «۶» (از اکثر اصحاب نقل کرده که) گفته‌اند: یک سوم از ۵۰۰ دینار سهم انگشت ابهام است و دو سوم دیگر بین چهار انگشت بالسویه تقسیم می‌شود. دلیل آنها روایتی است که شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» از کتاب «ظریف» چنین نقل می‌کند:

«فی الإبهام اذا قطع ثلث دیهٔ الید مائهٔ دینار و ستّ و ستون دیناراً و ثلثا دینار ... و فی الأصابع فی کل اصبع سدس دیهٔ الید ثلاثهٔ و ثمانون دیناراً و ثلث دینار »...

. «۷» امام علیه السلام فرمود: اگر انگشت ابهام قطع شود، یک سوم دیهٔ یک دست باید پرداخت شود، یعنی دو سوم ۱۶۶ دینار، امّا اگر یکی از انگشتان دیگر قطع شود، یک ششم دیهٔ یک دست لازم است، یعنی یک سوم ۸۳ دینار.

امّا اکثر فقهای امامیّه «۸» سهم انگشت ابهام را مساوی دیگر انگشتان دانسته‌اند، زیرا اوّلًا:

فقیهانی مانند شهید در «مسالک» طریق «ظریف» را ضعیف دانسته «۹» و ثانیاً: احادیث صحیحه‌ای دالّ بر تساوی دارند، مانند: حدیث حلبی:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الأصابع أ هنّ سواء فی الدیهٔ؟ قال:

نعم

؛ از امام صادق علیه السلام حکم دیهٔ قطع انگشتان را پرسیدم که آیا حکم هر کدام با دیگر انگشتان

---

(۱). التاریخ الکبیر، ج ۳، ص ۱۰۱.

(۲). تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۷۴.

(۳). کافی، ص ۳۹۸؛ مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۴۲۹.

(۴). الوسیله، ص ۴۵۲.

(۵). الخلاف، ج ۵، ص ۲۴۸، مسألهٔ ۵۰، از کتاب دیات.

(۶). المبسوط، ج ۷، ص ۱۴۳.

(۷). من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۴.

(۸). جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۲۵۲.

(۹). مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۴۲۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۸

مساوی است؟ فرمود: آری». «۱»

عامل چهارم: اختلاف در جهت صدور حدیث

اشاره

گاهی صحت صدور یک حدیث مورد قبول فقها است، امّا از دو جهت می‌تواند قابلیّت برای استنباط حکم را از دست بدهد:

الف) تردید در ثبات یا موقّتی بودن حکم

اشاره

گرچه غالب احادیث فقهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام مشتمل بر احکام ثابت و واقعی است که همهٔ زمان‌ها را در بر می‌گیرد، امّا گاهی ممکن است شارع اسلام حکمی را به عنوان «حکم حکومتی» یا موقّت مختص شرایط خاصّی از زمان و مکان، صادر کرده باشد.
طبیعی است اگر حدیثی در معرض تردید و اختلاف نظر قرار گیرد که حکومتی یا تشریعی است، اختلاف در اجتهاد را در پی خواهد داشت. مانند:

۱. روزهٔ «روز عاشورا»

احادیث متعدّد و متفاوتی از اهل بیت علیهم السلام نسبت به حکم روزه در روز عاشورا وارد شده است، برخی از آنها دلالت بر استحباب «۲» و برخی از آن نهی می‌کند. «۳»
فتاوای فقیهان بر اساس اختلاف روایات فوق متفاوت شده است و هر فقیهی برای هر یک از این دو گونه روایات مرجّحی یافته، بر

اساس همان فتوا داده است. «۴»

ممکن است طرفداران استحباب در این مسأله، اندیشیده‌اند که نهی از روزهٔ عاشورا به خاطر تشبّه به بنی امیّه بوده که موضوع آن در عصر ما منتفی است.

۲. زکات اسب

اکثر فقهای اهل سنّت زکات اسب را لازم نمی‌دانند، بر خلاف ابو حنیفه که به خاطر یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله

«فی الخیل السائمهٔ فی کلّ فرس دینار

؛ در برابر هر اسب بیابان چر، یک دینار باید پرداخت».

قائل به لزوم زکات اسب شده، امّا دیگران آن حدیث را ضعیف دانسته‌اند. «۵»

امّا در فقه شیعه به خاطر وجود دو دسته روایات دلالت‌کننده بر حصر زکات در ۹ چیز، و روایات دلالت‌کننده بر وجود زکات در اسب، اختلاف ایجاد شده است. اکثر آنها قائل به استحباب آن شده‌اند. «۶»

امّا برخی احتمال داده‌اند که حدیث صحیح مورد استناد از بین احادیث دلالت‌کننده بر زکات اسب، کاشف از حکم حکومتی امیر مؤمنان علی علیه السلام نسبت به زکات اسب باشد نه امر الهی دائمی استحبابی یا وجوبی. بنابراین نمی‌توان از این حدیث استنباط حکم ثابت

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۹، ص ۲۶۴، ح ۳، باب ۳۹، (ابواب دیات الأعضاء).

(۲). همان مدرک، ج ۷، ص ۳۳۷، ح ۳، باب ۲۰، (ابواب الصوم المندوب).

(۳). همان مدرک، ص ۳۴۰، ح ۳، باب ۲۱، (ابواب الصوم المندوب).

(۴). جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۰۵.

(۵). المغنی، ج ۲، ص ۴۹۱.

(۶). جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۲۹۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۵۹

شرعی وجوب یا استحباب زکات اسب را نمود، بلکه حکم آن مختص همان شرایط خاص زمانی بوده است. «۱»

۳. حکم ساختن مجسّمه

احادیث فراوانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کتب روایی شیعه و اهل سنّت و نیز احادیث متعدّدی از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام مبنی بر حرمت مجسمه‌سازی انسان و حیوانات و موجودات زنده آمده است. «۲»

اکثر فقهای مذاهب اسلامی اعمّ از اهل سنّت و امامیّه بر اساس این روایات فراوان فتوا به حرمت مجسمه‌سازی موجود زنده داده و حتّی برخی فقهای شیعه مانند صاحب جواهر «۳»، و شیخ انصاری «۴» در کتاب مکاسب و آیهٔ اللّه خویی در «مصباح الفقاههٔ» «۵» و فقهای اهل سنّت مانند عبد الرحمن جزیری در «الفقه علی المذاهب الاربعهٔ» «۶» و دکتر وهبه زحیلی در «الفقه الاسلامی» «۷» ادعای اجماع کرده‌اند.

امّا برخی فقهای متقدّم امامیّه مانند شیخ طوسی در تفسیر تبیان «۸» و طبرسی در مجمع البیان «۹» قائل به کراهت شده و حرمت را اختصاص به بت‌سازی داده‌اند و از معاصرین نیز برخی از فقها نیز همین گونه فتوا داده‌اند. «۱۰»

منشأ این اختلاف فتوا اختلاف برداشت در موقّت بودن حکم حرمت مجسمه‌سازی و صورتگری است که در احادیث متعدّد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام رسیده است. گروه اوّل از فقها آن حکم را یک تکلیف ثابت دانسته‌اند، اما گروه دوم آن را حکم موقّت و مختص به شرایط صدر اسلام دانسته که هنوز رسوبات بت‌پرستی در ذهن مسلمانان وجود داشته و احیاناً با نقاشی و مجسمه‌سازی معبودهای مشرکان و تکریم و احترام و تقدیس آنان، جلوه‌های شرک و بت‌پرستی گاه‌وبی‌گاه بروز می‌کرده است.

یکی از فقهای معاصر می‌گوید: ظاهر گروهی از احادیث آن است که تحریم مجسّمه‌سازی و نقاشی صور انسان و حیوان به خاطر مبارزه با ترویج بت‌پرستی آن زمان بوده است، شدت لحن این روایات در توبیخ صورتگری و تعیین عذاب‌های شدید برای نقاشان و مجسمه‌سازان شاهدی است بر اینکه مقصود صورتگری عادی نیست، مانند:

«أشدّ الناس عذاباً یوم القیامهٔ رجل قتل نبیّاً او قتله نبیّ و رجل یضلّ الناس بغیر علم و مصوّر التماثیل

؛ شدیدترین عذاب روز قیامت برای کسی است که پیامبری را به قتل برساند، یا پیامبری او را مستحق

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۶، ص ۵۱، ح ۱ و ۲، باب ۱۶ (ابواب ما تجب فیه الزکاهٔ).

(۲). ر. ک: شرح نووی بر صحیح مسلم، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۳۲۹، ح ۲۱۰۶ و وسائل الشیعهٔ، ج ۳، ص ۵۶۳- ۵۶۰.

(۳). جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۱.

(۴). مکاسب محرمه، (شیخ انصاری)، مسألهٔ ۴ از مسائل «النوع الرابع ما یحرم الاکتساب به لکونه عملًا محرّماً فی نفسه».

(۵). مصباح الفقاههٔ (آیهٔ اللّه خویی)، ج ۱، ص ۲۸۶.

(۶). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۲، ص ۴۱- ۳۹.

(۷). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۴، ص ۲۶۷۴.

(۸). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳۶.

(۹). مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۱۲، ذیل آیه ۵۱ سورهٔ بقره.

(۱۰). أنوار الفقاههٔ، (المکاسب المحرمه)، ص ۱۱۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۰

قتل بداند و او را بکشد و کسی که مردم را به خاطر جهل و ناآگاهی گمراه سازد، و کسی که مجسّمه‌سازی کند». «۱»

روشن است که این عذاب‌های بسیار سخت تناسبی با هر نقاشی و مجسّمه‌سازی ندارد، زیرا گناه این کارها به صورت عادی (غیر بت‌پرستی) از آدم‌کشی و زنا و شراب‌خواری و دیگر کبائر بیشتر نیست، چگونه هم طراز با پیامبرکشی است؟

بنابراین مقصود از این صورتگری باید چیزی باشد که واقعاً هم سنگ و برابر پیامبرکشی و جنگ با خدا و خروج از دین باشد که همان «بت‌سازی» است. «۲»

ب) اختلاف در واقعی یا تقیّه‌ای بودن حدیث

اشاره

پس از شـهادت امام علی، امام حسن و امام حسـین علیهم السلام و کشتار خونین عاشورا، آن چنان خفقان شدید از ناحیهٔ دولت‌های اموی و عبّاسی علیه یاران و نزدیکان ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام اعمال شده بود که با اندک بهانه‌ای در طول یک قرن هزاران نفر از اصـحاب ائمّهٔ اهل بیت علیهم السـلام را به جرم پیروی از تعالیم مکتب ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام بازداشت کرده و در سیاه‌چال‌های حجاج بن یوسف ثقفی «۳» و ماننـد او اعـدام کردنـد. وجوب حفظ جان این گونه افراد اقتضا می‌کرد که احیاناً ائمّهٔ اهل بیت علیهم السـلام اگر احساس خطر جدّی برای بعضـی از شـیعیان می‌کردند، حکمی مطابق با مذهب حاکم اهل سنّت در آن روز از روی تقیّه به وی تعلیم می‌دادنـد تا با همرنگ شـدن ظاهری، حاکمان دست از جان او بردارنـد. گرچه آن حکم مخالف آموخته‌های امام علیه السـلام از جـدش رسول خـدا صـلی الله علیه و آله بود تا جان آن مؤمن که نزد خدا مهم‌تر از یک حکم فرعی است حفظ شود. این پدیدهٔ تلخ تاریخ اسلامی موجب صدور روایات تقیّه‌ای از جانب امامان اهل بیت علیهم السلام شده است.

لـذا فقیهان شیعه هنگامی که این گونه حـدیث تقیّه‌ای را به صورت قطعی تشـخیص دهنـد بر اساس آن فتوا نـداده و اگر در حدیثی دچار تردید و اختلاف نظر شوند، غالباً منجر به اختلاف فتوای آنان خواهد شد. مانند:

استحباب روزهٔ عاشورا

دو گونه روایات از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السـلام در این باره رسـیده است. اکثر فقهای متقدم شیعه، آن دسـته روایات دلالت‌کننده بر اسـتحباب را ترجیـح داده و به آن فتوا دادهانـد، امّـا جمعی از متأخران، آن گروه را حمل بر تقیه کردهانـد و برای اثبات تقیّه‌ای بودن آنها اظهار داشتند: چون فقهای اهل سنّت قائل به استحباب روزه روز عاشورا بودند و روزه گرفتن

(۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۰، ح ۴، باب ۷۵، (أبواب ما یکتسب به).

(۲). المکاسب، ج ۱، ص ۱۶۹.

(۳). حجـاج بن یوسف ثقفی که ۲۰ سال استاندار عراق بود، ۱۲۰ هزار نفر را بی‌رحمانه کشت، و در زنـدان وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰ هزار زن مردند. (مآثر الانافه فی معالم الخلافه، قلقشـندی شافعی (مؤلّف نهایهٔ الادب و صـبح الاعشـی))، البتّه حاکمان بنی عبّاس نیز در قلع و قمع شیعیان و موالیان اهل بیت علیهم السلام دست‌کمی از حاکمان بنی امیّه نداشتند.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۱

یک مسلمان در آن روز نشانهٔ عدم تشیع او بود، به نظر می‌رسد که این احادیث، توسّط امامان اهل بیت علیهم السلام موافق فقه اهل سنّت بر اساس تقیّه و مدارای شیعیان با حاکمان اهل سنّت صادر شده باشد.

بر اساس این مبنا احادیث دلالت‌کننده بر استحباب روزهٔ عاشورا که موافق فقه حاکمان وقت بوده حمل بر «تقیّه» کرده و لذا غیر قابل استناد شمرده و بر اساس احادیث نهی‌کننده، فتوا به «کراهت» و احیاناً فتوا به حرمت داده‌اند. «۱»

عامل پنجم: اختلاف در نسخ حکم

گاهی فقهای اسـلام بر تشریع یک حکم توسّط قرآن یا سنّت اتفاق نظر داشته، امّا به خاطر اختلاف نظرشان دربارهٔ این که آن حکم توسّط دلیل دیگری نسخ شده یا نه، دچار اختلاف فتوا می‌شوند.

مثلًا:

در مورد آیهٔ اسـتمتاع ...: « فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ». «... ۲» جمعی از علمای اهل سـنّت مانند شافعی و قرطبی «۳» و

نیز فقهای امامیّه اتفاق نظر دارند که این آیه دلالت بر جواز متعه و ازدواج موقّت دارد.

ولی شافعی معتقد است که آیهٔ ۶ سورهٔ مؤمنون «وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلّا عَلی أَزْواجِهِمْ ...* فَمَنِ ابْتَغی وَراءَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ العادُونَ» «۴» * ناسخ آن است.

زیرا مقصود از «ازواجهم» همسران دائم است و این آیهٔ شریفه ارتباط با غیر آنها را که هم شامل نامحرمان و هم همسران موقّت است، تجاوز از حکم اللّه شمرده است، بر این اساس فتوا به حرمت متعه می‌دهد. «۵»

امّا فقهای امامیّه چون کلمه «ازواجهم» را مطلق می‌بینند که هم مشتمل بر همسران دائم و هم همسران موقّت است، و معتقدند که تا وقتی دلیل قطعی بر تقیید یک حکم مطلق یافت نشده، اطلاق نصوص دینی لازم الاتباع بوده و نباید از آن دست برداشت؛ این آیه را ناسخ آیه استمتاع قرار نداده و لذا به ادامهٔ حلیّت متعه فتوا می‌دهند. علاوه بر اینکه آیهٔ استمتاع مدنی است و آیهٔ سورهٔ مؤمنون مکّی است، «۶» چگونه می‌تواند آیهٔ نازل شده در مکّه، ناسخ آیه‌ای باشد که چند سال بعد در مدینه نازل شده است. «۷»

و آیات دیگری که ذکر همهٔ آنها به طول می‌انجامد.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۳۶۱

عامل ششم: اختلاف قرائت آیات یا نقل متون احادیث

الف) اختلاف در قرائت آیات

گاهی اختلاف قرائت به صورت اختلاف در

---

(۱). جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۰۵.

(۲). نساء، آیهٔ ۴۴.

(۳). تفسیر قرطبی، ج ۵، ص ۱۳۰.

(۴). مؤمنون، آیهٔ ۶- ۴.

(۵). تفسیر خازن، ج ۱، ص ۳۶۶.

(۶). مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۱۱ (تفسیر سورهٔ انسان).

(۷). تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۷۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۲

اعراب است مانند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ..»؛ ای مؤمنان! آنگاه که برای اقامهٔ نماز بپاخاستید، پس صورت و دست‌های خود را بشویید و سرها و پاهایتان را تا بلندی روی پا مسح کنید. «۱»

کلمهٔ «ارجل» را جمعی از قاریان به نصب و برخی به جرّ قرائت کرده‌اند، بنا بر نصب از باب عطف «ارجلَ» به محل «برؤسکم» که نتیجه‌اش آن است که پاها همچون سر باید مسح شود و نیز احتمال عطف «ارجلَ» به «وجوهکم» هست که پاها مانند صورت لازم است، شسته شود و اگر ارجل به جرّ خوانده شود به ظاهر عطف بر «برءوسِکم» هست که باز پاها مانند سر محکوم به مسح کردن

است، و نیز احتمال عطف بر «وجوهکم» است که پاها مانند سر شسته شود، بر اساس این چهار احتمال فقیهان هر کدام برداشتی خاص داشته و فتوایی داده‌اند.

فقهای امامیّه معتقد به مسح پاها، فقهای مذاهب اربعه معتقد به شستن پاها، ظاهریّه معتقد به جمع بین هر دو، و طبری معتقد به تخییر بین آن دو شده است. «۲»

بنابر قرائت نصب «ارجلکم» فقهای اهل سنّت این چنین استدلال کرده‌اند که: عطف «ارجُلَکم» به صورت نصب بر کلمه‌ای که اعراب ظاهری‌اش منصوب باشد مثل «وجوهَکم» بهتر است از عطف بر کلمه‌ای که ظاهرش مجرور است و محلّش منصوب مثل «برؤسکم» زیرا عطف بر محلّ خلاف اصل است. و نتیجهٔ عطف «ارجلکم» به «وجوهکم» لزوم شستن پاهاست. «۳»

فقهای امامیّه چنین استدلال کرده‌اند که: گرچه عطف بر محلّ خلاف اصل است و نباید بدون دلیل آن احتمال را برگزید، اما امری صحیح و رایج در ادبیات عرب است، لکن عطف «ارجلکم» بر «وجوهکم» مستلزم فاصله افتادن توسّط یک جملهٔ کامل بین معطوف و معطوف علیه است که تا ضرورتی نداشته باشد و قرینهٔ قطعیه بر آن نباشد، اینگونه عطف خطای ادبی محسوب می‌شود.

مخصوصاً در کلام فصیحی همچون قرآن مجید؛ مثل اینکه گوینده‌ای بگوید: «قبّلتُ وجهَ زید و رأسَه و مسحتُ بکتفِهِ و یدَه؛ من صورت و سر زید را بوسیدم و بازوی او را مسح کردم و دست او را بوسیدم» در حالی که کلمهٔ «ید» را در آخر جمله آورده و بر «وجه» عطف کرده است، در این گونه موارد عرف عرب و ذوق ادبی این گونه ترتیب را صحیح نمی‌داند و باید چنین می‌گفت: «قبّلتُ وجهَ زید و رأسَه و یدَه و مسحتُ بکتفِهِ» و انتقال کلمه «یَدَه» را به بعد از جملهٔ «و مسحت بکتفه» نادرست می‌داند. «۴»

چگونه ممکن است نعوذ بالله در قرآن فصیح این خطای ادبی واقع شود؟ لذا بهتر آن است که کلمه «و ارجلکم» عطف بر «برؤسکم» باشد.

گاهی اختلاف در قرائت به صورت اختلاف در

---

(۱). مائده، آیهٔ ۶.

(۲). أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۳۸.

(۳). تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۱، ص ۱۴۹.

(۴). المیزان، ج ۶، ص ۲۲۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۳

هیئت کلمه است مانند: ««وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ »؛ ... ای پیامبر! از تو دربارهٔ حیض سؤال می‌کنند، بگو: چیز زیانبار و آلوده‌ای است؛ از این رو در حالت قاعدگی، از زنان کناره‌گیری کنید و با آنها نزدیکی ننماید، تا پاک شوند». «۱»

برخی قاریان «یَطهُرن» قرائت کرده که به معنای قطع شدن خون دوران حیض است و برخی «یطّهّرن» قرائت کرده که به معنای «غسل کردن» است، بالطبع برخی از فقیهان مانند فقهای امامیّه و حنفیه قرائت اوّل را که امروز متعارف است برگزیده و بر اساس آن فتوا به جواز مباشرت شوهر با همسرش پس از انقطاع دَم و قبل از غسل، داده‌اند. «۲» و فقهای مذاهب دیگر بر اساس قرائت دوم فتوا به مشروع نبودن مباشرت قبل از غسل داده‌اند. «۳»

** ب) اختلاف در نقل متن حدیث

گاه اختلاف نقل متن یک حدیث موجب اختلاف فتاوای فقیهان می‌گردد. مانند:

۱. شیوهٔ تطهیر ظرفی که سگ از آن آب نوشیده.

مأخذ فتوای فقیهان در این مسأله حدیث نبوی است که سه گونه نقل شده است:

الف)

عن أبی هریره إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «إذا شرب الکلب فی إناء احدکم فلیغسله سبع مرّات»

. «۴» ب)

عن أبی هریره إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «طهور إناءکم إذا ولغ فیه الکلب أن یغسله سبع مرّات، اولاهنّ بالتراب»

. «۵» همین اختلاف در نقل منشأ اختلاف فتاوای فقیهان مذاهب اهل سنّت گشته، مثلًا:

مالکیه به استناد حدیث اوّل «تتریب» یعنی خاک مال کردن ظرف را لازم نمی‌دانند، چنانکه حنفی‌ها نیز واجب ندانسته بلکه آن را مستحب شمرده‌اند. امّا شافعی‌ها و حنبلی‌ها به استناد حدیث دوم «تتریب» را لازم می‌دانند. «۶»

ج) فقهای امامیّه معتقدند که فقط سه مرتبه شستن لازم است که اوّلین آن خاک مالی است، زیرا احادیثی از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام «۷» و نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است که دستور به سه مرتبه شستن داده‌اند.

مانند:

قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «إنْ ولغ الکلب فی إناء أحدکم فلیهرقه و لیغسله ثلاث مرّات»

. «۸» ۲. جمع نماز ظهر و عصر در اوّل ظهر (جمع تقدیم) در سفر.

مأخذ فتاوای فقیهان حدیث نبوی است که دو

---

(۱). بقره، آیهٔ ۲۲۲.

(۲). جواهر الکلام، ج ۳، ص ۲۰۷.

(۳). تفسیر المنیر، ج ۲، ص ۲۹۷.

(۴). شرح نووی بر صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۸۶، ح ۲۷۹، کتاب الطهارهٔ.

(۵). همان مدرک.

(۶). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۱، ص ۲۴؛ الاجتهاد فی علم الحدیث و اثره فی الفقه الاسلامی، (دکتر علی نایف)، ص ۴۵۷-۴۴۳.

(۷). وسائل الشیعهٔ، ج ۲، ص ۱۰۹۰، ح ۱، باب ۷۰ (ابواب النجاسات).

(۸). الجوهر النقی، (حاشیهٔ سنن بیهقی)، ج ۱، ص ۲۴۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۴

گونه متفاوت نقل شده و موجب اختلاف فتاوا گشته است:

اوّل:

کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله إذا ارتحل قبل أن تزیغ الشمس أخَّر الظهر إلیٰ وقت العصر ثمّ نزل فجمع بینهما، فإن زاغت الشمس قبل أن یرتحل صلّی الظّهر ثمّ رکب. «۱»

دوم:

إنّ النبی صلی الله علیه و آله کان إذا ارتحل قبل أن تزیغ الشمس أخَّر الظهر إلیٰ وقت العصر ثمّ نزل فجمع بینهما، فإن زاغت الشمس قبل أن یرتحل صلّی الظهر و العصر ثمّ رکب. «۲»

بر اثر همین تفاوت متن حدیث نبوی صلی الله علیه و آله شافعی‌ها و مالکی‌ها و اهل مدینه به استناد حدیث دوم قائل به جواز جمع تقدیم و جمع تأخیر در سفر شده‌اند، و حنابله ضمن فتوا به جواز جمع، عدم جمع را افضل دانسته‌اند و اوزاعی و امام مالک به استناد حدیث اوّل قائل به جواز جمع تأخیر و عدم جواز جمع تقدیم شده‌اند. و حنفی‌ها برای مسافر هیچ کدام را جایز نمی‌دانند. «۳» فقهای امامیّه قائل به جواز جمع تقدیم و جمع تأخیر برای مسافر و غیر مسافر شده‌اند. آنان علاوه بر احادیث متعدّدی از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام که تصریح به جواز آن نموده‌اند «۴»، به احادیث نبوی موجود در جوامع اهل سنّت نیز استدلال می‌کنند. «۵»

*** عامل هفتم: اختلاف در دلالت آیات و روایات و فهم و تفسیر آنها

اشاره

یکی از عوامل اختلاف فتاوای مجتهدان تفاوت فهم و تفسیر آنان نسبت به یک متن قرآنی یا حدیثی است، البتّه این تردید و اختلاف بی‌جهت نیست بلکه غالباً منشئی در خود آن متن دارد، مجموعهٔ این گونه اختلاف برداشت‌ها را وقتی بررسی کنیم چند منشأ برای آنها در متون آیات و روایات مشاهده می‌کنیم.

منشأ اختلاف در فهم و دلالت متون:

۱. اشتراک لفظی

اشاره

یک کلمه، مانند:

الف) اشتراک لفظی یک اسم

««وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ » «... ۶»؛ زنان طلاق داده شده (جهت نگهداری عدّه) سه «قرء» صبر کنند».

---

(۱). مجمع الزوائد (هیثمی)، ج ۲، ص ۱۵۹؛ صحیح بخاری، کتاب تقصیر الصلوة، باب ۱۶، حدیث ۱۱۱۲؛ فتح الباری، ج ۲، ص ۷۴۱.

(۲). عون المعبود (عظیم‌آبادی)، ج ۴، ص ۶۱.

(۳). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۱، ص ۴۸۳؛ الاجتهاد فی علم الحدیث، ص ۴۷۴.

(۴). وسائل الشیعهٔ، ج ۳، ص ۱۶۰، ابواب المواقیت، باب ۳۲، احادیث باب.

(۵). صحیح مسلم، کتاب صلاهٔ المسافرین، باب الجمع بین الصلاتین فی الحضر.

(۶). بقره، آیهٔ ۲۲۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۵

لفظ «قُرء» مشترک بین دو مفهوم متضاد «طهر» و «حیض» است، چنانکه مفهوم رایج آن نزد حجازیین «طهر» و نزد کوفیون «حیض» می‌باشد. «۱»

برخی فقیهان مانند غالب امامیّه «۲» بر اساس وضع لغوی «قُرء» که به معنای «جمع» می‌آید و از آنجا که خون در حال طُهر در رحم جمع می‌شود و این معنا مناسب با دوران «طهر» است، و نیز بر اساس احادیث ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام «۳»؛ مفهوم اوّل را برگزیده و بر اساس آن فتوا داده‌اند که عده طلاق زن سه طُهر است. چنانکه عایشه و عبد اللّه بن عمر و زید بن ثابت و شافعی و مالك نیز همین فتوا را داده‌اند. «۴»

امّا برخی مانند أبو بکر، عمر، عثمان، ابو حنیفه و ابن قدامه حنبلی «۵» و دیگر مذاهب مفهوم دوم را برگزیده و عدهٔ طلاق را گذراندن سه دورهٔ حیض کامل دانسته‌اند که مدّت بیشتری را می‌طلبد. «۶» و مالك در این مسأله به همین دلیل قائل به توقّف شده است. «۷»

همین اختلاف نیز موجب می‌شود که در یک حکم فقهی دیگر (مسألهٔ ارث زن مطلقه در آن مدت) نیز، اختلاف به وجود آید؛ چرا که اگر در همین دوره (دورهٔ حیض سوم) شوهرش بمیرد، مطابق قول دوم آن زن در آن مدت، هنوز در عده بوده و همسر شرعی تلقی شده و ارث می‌برد، بر خلاف قول اوّل. «۸»

ب) اشتراک لفظی یک حرف

گاه سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مثلًا: حرف «أوْ» می‌تواند برای «تخییر» یا برای «تفصیل» بکار رود. مانند: «إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَساداً أَنْ یُقَتَّلُوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ »؛ ... کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته شوند، یا دست (راست) و پای (چپ) آنها به عکس یکدیگر قطع گردد و یا از سرزمین خود دور گردند». «۹»

برخی فقیهان مانند: شیخ مفید، سلّار، ابن ادریس، محقّق و علّامه «۱۰» از فقهای امامیّه، و نیز حسن بصری و سعید بن مسیب و مجاهد از اهل سنّت حرف «أوْ» را در این آیه برای تخییر دانسته و قاضی را در اجرای هر کدام از این مجازات نسبت به هر مفسد و محارب مخیر دانسته‌اند، امّا برخی فقیهان مانند: شیخ طوسی «۱۱» از امامیّه و شافعی و اکثر علمای اهل سنّت «۱۲» «اوْ» را برای تفصیل حکم دانسته و گفته‌اند: مقصود قرآن آن است که برای مجازات هر

---

(۱). الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیه، (محمّد صالح موسی حسین)، ص ۱۴۰.

(۲). الخلاف، ج ۵، ص ۵۴؛ جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۵، ص ۴۲۶، باب ۱۵، ابواب العدد؛ المیزان، ج ۲، ص ۲۵۱.

(۴). الخلاف، ج ۵، ص ۵۴.

(۵). مغنی، (ابن قدامه)، ج ۸، ص ۴۸۰.

(۶). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۴، ص ۴۴۳.

(۷). أثر الاختلاف، ص ۷۲.

(۸). الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیه، ص ۱۴۳.

(۹). مائده، آیهٔ ۳۳.

(۱۰). مسالك الأفهام، ج ۱۵، ص ۸.

(۱۱). خلاف، ج ۵، ص ۴۶۱.

(۱۲). تفسیر فخر رازی، ذیل آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۶

مفسد و محاربی باید نوع مجازات هماهنگ و متناسب با نوع جرمش توسّط قاضی انتخاب شود. «۱»

و مثل حرف «باء» در آیهٔ شریفهٔ: ««وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ»؛ سرهایتان را مسح کنید». «۲»

برخی فقیهان مانند امامیّه و شافعیّه و حنفیّه حرف «باء» را برای تبعیض یا الصاق گرفته، و لذا در وضو مسح مقداری از سر را کافی دانسته‌اند. «۳» امّا فقهای برخی مذاهب مانند مالکیّه و حنبلیّه حرف «باء» را زائده دانسته و مسح کل سر را لازم دانسته‌اند. «۴»

ج) اشتراک لفظی یک صیغهٔ صرفی

. این اشتراک نیز گاهی سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مانند: لفظ «محیض» اسم مصدر است و با وزن «مَفعِل» مشترک بین دو معنای «محل حیض» و «زمان حیض» است.

جمعی از فقها مانند امامیّه و شافعی (در قول اقوی) و ثوری و محمّد بن حسن شیبانی و داوود و فخر رازی «۵» بر اساس قرینهٔ دنبالهٔ آیه ««فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللّهُ»؛ هرگاه پاکیزه شدند از جایی که خداوند شما را به آن امر کرده به آنان وارد شوید» «۶» و حدیث نبوی صلی الله علیه و آله «۷» احتمال اوّل (یعنی اسم مکان بودن) را برگزیده و غیر از مباشرت جنسی، استمتاع حتّی مابین السرة و الرکبهٔ دوران حیض را جایز دانسته‌اند.

امّا برخی دیگر فقیهان مانند: مالک، ابو حنیفه، اوزاعی و یکی از دو قول شافعی احتمال دوم (یعنی اسم زمان بودن) را ترجیح داده و هرگونه بهروری از همسر در دوران حیض را ممنوع و حرام دانسته‌اند. «۸»

د) اشتراک یک ترکیب کلامی بین مفاهیم متعدّد

اشاره

گاهی سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مانند:

۱. استثنا پس از جمله‌های متعدد

قرآن کریم در سورهٔ نور، فرموده است: ««وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ»؛ آنان که به زنان پاکدامن تهمت زنا می‌زنند و چهار شاهد نمی‌آورند، ۸۰ تازیانه بر آنان زنید و ابداً هیچ شهادتی از آنان نپذیرید، و آنان فاسق‌اند، مگر کسانی که پس از آن توبه کرده و اصلاح (عمل شایسته) انجام دهند، زیرا خداوند آمرزندهٔ مهربان است». «۹»

در آیهٔ شریفه اوّل به ترتیب سه کیفر برای قاذف (تهمت‌زننده) مشخص فرموده است:

۱. ۸۰ تازیانه بخورد.

---

(۱). اثر اللغة فی اختلاف المجتهدین، (عبد الوهاب عبد السلام طویله)، ص ۲۱۰.

(۲). مائده، آیهٔ ۶.

(۳). جواهر الکلام، ج ۲، ص ۱۷۱.

(۴). الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۶۳ و ۷۲.

(۵). تفسیر فخر رازی، ذیل آیهٔ ۸ سورهٔ بقره.

(۶). بقره، آیهٔ ۲۲۲.

(۷). تفسیر در المنثور، ذیل آیهٔ شریفه: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «جامعوهنّ فی البیوت و اصنعوا کلّ شیء إلّا النکاح».

(۸). أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، ص ۸۷.

(۹). نور، آیات ۵- ۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۷

۲. شهادت او در محکمه پذیرفته نمی‌شود.

۳. انسان قاذف فاسق است.

در صدر آیهٔ دوم یک استثنا زده و فرموده است:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»؛ مگر کسانی که توبه کنند.

در این آیه یک سؤال وجود دارد که آیا مرجع این استثنا همین کیفر سوم است که مفاد استثنا آن باشد که تهمت‌زننده پس از توبه فاسق نیست، امّا عدم پذیرش شهادتش و تازیانه حتّی پس از توبه به قوّت و اعتبار خود باقی است یا آنکه مرجع استثنا هر سه مورد باشد یعنی اگر قاذف توبه کند، هر سه کیفر از او برداشته می‌شود؟

قدر مسلم بین مذاهب «۱» آن است که استثنا، شامل کیفر اوّل نمی‌شود؛ یعنی توبهٔ او مانع از اجرای حدّ نیست. اما در مورد کیفر دوم اختلاف است.

عدّه‌ای می‌گویند استثنا فقط به جملهٔ اخیر بر می‌گردد و عدّه‌ای می‌گویند شامل جملهٔ دوم و سوم است.

حنفی‌ها، حسن بصری، نخعی و سعید بن جبیر و سایر فقهای تابعی بر آنند که استثنا مختص جمله اخیر است؛ بنابراین شهادت تهمت‌زننده حتّی پس از توبه در محکمه پذیرفته نیست. امامیّه «۲» و جمعی از اهل سنّت، (مالک، احمد و شافعی) قائل‌اند که این استثنا مشتمل بر هر دو جمله است. بنابراین شهادت قاذف پس از توبه قابل قبول است.

بازگشت این اختلاف به یک قاعدهٔ اصولی است و آن اینکه: آیا استثنا وارد بر جملات متعدّده به همهٔ جمله‌ها بر می‌گردد، یا به جملهٔ آخر بازگشت می‌کند؟

شافعی و مالک می‌گویند: به همه بر می‌گردد و غالب امامیّه و حنفی‌ها قائلند که به همان جملهٔ اخیر بازگشت می‌کند. «۳»

۲. اختلاف در تقیید دو موصوف توسّط یک صفت

اگر یک صفت پس از دو اسمی قرار گیرد که هر دو قابلیت برای توصیف به این صفت و تقیید به این قید داشته باشند، آیا باید هر دو اسم را مقیّد به این صفت نماییم یا قدر متیقن را همان اسم آخر دانسته و فقط همان را مقید کرده و اسم اوّل را به اطلاق خویش باقی گذاریم؟

اختلاف در این مسأله ادبی منشأ اختلاف فتوای برخی فقیهان در برخی مسائل فقهی گشته است.

مانند: «حکم ازدواج با مادر زن پس از طلاق همسری که با وی همبستر نشده است».

اصل حکم حرمت ازدواج با مادر زن در آیهٔ شریفهٔ ۲۲ سورهٔ نساء چنین آمده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ »؛ ... حرام شد بر شما مادران و دخترانتان و ... مادران زنان‌تان و دختران زنانتان که در دامن شما پرورش می‌یابند، از

(۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۲۸.

(۲). همان مدرک، ص ۳۷؛ تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۷۱.

(۳). تفسیر آیات الاحکام من القرآن، ج ۲، ص ۷۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۸

آن همسرانی که با آنان همبستر شده‌اید».

برخی از قدما مانند: ابن زبیر و مجاهد، صفت «اللّاتی دخلتم بهنّ» را صفت و قید برای «نسائکم» در «أمّهات نسائکم» نیز دانسته‌اند. «۱» و به تبع آن اجازه داده‌اند که مردی که همسرش را قبل از همبستر شدن طلاق داده است، می‌تواند با مادر آن زن ازدواج کند، چنانکه همین فتوا را از ابن مسعود نقل کرده‌اند. «۲»

امّا فقهای امامیّه «۳» و مفسّران شیعه «۴» و نیز فقهای مذاهب اربعه «۵» و جمهور فقها «۶» اتفاق نظر دارند که این قید فقط مختص اسم دوم «رَبٰائِبُکُمُ اللاّٰتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسٰائِکُمُ» است و اسم اوّل «امهات نسائکم» به اطلاق خود باقی است و اگر کسی دختری را عقد کند، گرچه قبل از دخول طلاق دهد، هیچ‌گاه با مادر وی نمی‌تواند ازدواج کند.

دلیل فقهای مذاهب اسلامی علاوه بر قواعد ادبی، روایات متعدّدی است که در کتب اهل سنّت «۷» و کتب حدیث شیعه وجود دارد. «۸»

*** ۲. ابهام لفظ و قابلیّت تطبیق بر چند مصداق

مانند:

۱. کلمهٔ «ید» قابلیّت صدق بر ۴ انگشت، مچ و تمام دست را دارد و لذا فقیهان بر اساس این احتمالات سه‌گانه در آیهٔ شریفهٔ ««وَ السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا »؛ ... دست‌های مرد و زن دزد را قطع کنید»، «۹» دچار اختلاف فتوا شده‌اند. برخی مانند فقهای امامیّه- به قرینهٔ آیهٔ شریفهٔ ««أَنَّ الْمَسٰاجِدَ لِلّٰهِ»؛ همهٔ محل‌های سجده از آن خداست»، «۱۰» و از این می‌توان دریافت که کف دست که از مواضع هفتگانه سجده است برای سجده کردن نزد خداوند باید باقی بماند- حدّ سرقت را فقط قطع ۴ انگشت دانسته و کف دست و انگشت شصت را باقی می‌گذارند و برخی مانند جمهور اهل سنّت فتوا به قطع دست تا مچ «۱۱» را داده، و خوارج فتوا به قطع دست تا شانه را داده‌اند. «۱۲»

۲. کلمهٔ «فَیء» در آیهٔ شریفهٔ ۶ تا ۱۰ سورهٔ حشر:

««وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لاٰ رِکٰابٍ وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلیٰ مَنْ یَشٰاءُ وَ اللّٰهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ* مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ وَ ابْنِ

---

(۱). تفسیر الجامع لأحکام القرآن (قرطبی)، ج ۵، ص ۱۰۶.

(۲). المیزان، ج ۵، ص ۲۸۲.

(۳). جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۵۰.

(۴). المیزان، ج ۵، ص ۲۸۲.

(۵). الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۴، ص ۶۲ و الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۳۰۸.

(۶). تفسیر الجامع لأحکام القرآن (قرطبی)، ج ۵، ص ۱۰۶.

(۷). همان مدرک.

(۸). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۳۵۴، ح ۲ و ۷، باب ۲۰ ابواب ما یحرم بالمصاهرهٔ.

(۹). مائده، آیهٔ ۳۸.

(۱۰). جنّ، آیهٔ ۱۸.

(۱۱). تفسیر آیات الاحکام من القرآن، ج ۱، ص ۵۵۵؛ الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۵، ص ۱۵۹.

(۱۲). تفسیر آیات الأحکام (الصابونی)، ج ۱، ص ۵۵۵.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۶۹

السَّبِیلِ کَیْ لَا یَکُونَ دُولَهً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ »؛ ... و آنچه را خدا از آنان [یهود] به رسولش بازگردانده (و بخشیده) چیزی است که شما برای به دست آوردن آن (زحمتی نکشیدید) نه اسبی تاختید و نه شتری، ولی خداوند رسولان خود را بر هرکس بخواهد مسلّط می‌سازد، و خدا بر هر چیز تواناست. آنچه را خداوند از اهل این آبادی‌ها به رسولش بازگرداند از آن خدا و رسول و خویشاوندان او، و یتیمان و مستمندان و درراه‌ماندگان است تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما به دست نگردد».

«فَیء» طبق این آیهٔ شریفه در اختیار شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار می‌گیرد تا هر گونه که صلاح بداند در مصالح نشر اسلام و کمک به مسلمین هزینه نماید. بر خلاف «غنیمت» که بین مجاهدان تقسیم می‌گردد.

اجمال مفهوم کلمهٔ «فیء» و مصادیق آن و تردید و اختلاف در این موضوع موجب اختلاف فتاوای فقیهان در حکم مصادیق فیء گشته است.

در تعریف کلمهٔ «فیء» و معنای آن چهار احتمال داده شده است:

الف) جمعی از فقهای امامیّه با توجّه به قید «فما اوجفتم علیه » ... فیء را شامل هر گونه اموال منقول و غیر منقول و اراضی کفّار دانسته که بدون جنگ در اختیار مسلمانان قرار گیرد.

ب) گروهی دیگر از فقهای امامیّه با توجّه به شأن نزول آیهٔ که دربارهٔ زمین‌های بازگشتی قبیله «بنی النضیر» بوده است «فیء» را مخصوص اراضی و اموال غیر منقولی دانسته‌اند که بدون جنگ در اختیار مسلمین قرار گیرد. و بعضی از فقها احتمالات دیگری دربارهٔ مفهوم این واژه داده و بر اساس آن حکم فقهی صادر کرده‌اند.

** ۳. تردید در بین معنای لغوی و شرعی

اشاره

سومین منشأ از ریشه‌ها و اسباب اختلاف در فهم معنای متون آیات و روایات، تردید و اختلاف در اراده معنای لغوی یا شرعی از یک کلمه است. مانند:

۱. تردید در کلمهٔ «نکاح» بین ازدواج شرعی و اعمّ از شرعی

قرآن کریم در سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۲ فرموده است:

««وَ لَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ کَانَ فَاحِشَهً وَ مَقْتاً وَ سَاءَ سَبِیلًا»؛ با زنانی که پدرانتان با آنها نکاح کرده‌اند، زناشویی نکنید، مگر آن که پیش از این چنین کرده باشید. زیرا این کار عملی زشت و مورد خشم خداست و شیوه‌ای ناپسند است».

در این آیهٔ شریفه از نکاح پسران با زن پـدر نهی فرموده است. امّا این حکم شامل زنی هم که پدر از راه نامشروع با وی نزدیکی کرده می‌شود یا تنها شامل نکاح مشروع است؟

شافعی و مالک (در موطأ) بر آنند که شامل صورت زنا هم می‌شود. ابو حنیفه و احمد گفته‌اند:

شامل صورت زنا نیست، و لذا مفاد آیه را آن دانسته

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۰

که ازدواج فقط با زن پدر شرعی حرام است، امّا اگر مردی با زنی زنا کند، پسر آن مرد می‌تواند با آن زن ازدواج نماید.

ریشهٔ این اختلاف آن است که واژهٔ «نکاح» در لغت به معنای مطلق وطی و همبستر شـدن اعمّ از مشـروع و نامشـروع، و در شـرع به معنای عقـد نکاح صـحیح است، امّا معلوم نیست مراد خداوند از کلمهٔ «نکاح» در «ما نکح آباؤکم» معنای لغوی یا شـرعی آن است. «۱» ولی حق این است که این واژه در لغت و عرف- همان گونه که راغب در مفردات آورده است- به معنای عقـد می‌باشد و نکاح دو معنای شرعی و لغوی ندارد.

۴. مردّد بودن لفظ بین معنای حقیقی و کنایی یا مجازی

به عنـوان نمونه قرآن کریم در آیـهٔ ۴۳ سورهٔ نسـاء فرموده است: «وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضـی أَوْ عَلی سَـفَرٍ أَوْ جَـاءَ أَحَـدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْـتُمُ النِّسَـاءَ فَلَمْ تَجِـدُوا مَـاءً فَتَیَمَّمُوا صَـعِیداً طَیِّبـاً» *؛ اگر بیمار یا در سـفر بودیـد یا از مکان قضای حاجت بازگشـته‌اید، یا با زنان همبستر شده‌اید و آب نیافتید با خاک پاک تیمم کنید».

در این آیهٔ شـریفه دسـتور فرموده است وقتی شـما زنان را لمس کردید و دسترسـی به آب نداشتید، تیمم کنید، یعنی طهارت شما با لمس زنان نقض و باطل می‌شود.

آیـا مراد از این لمس معنای کنایی آن یعنی همبستر شـدن با زن‌هاست یا معنای حقیقی آن است که به معنای مسّ و هر گونه اتصال بدن مرد به بدن زن می‌باشد؟

عدّه‌ای از فقها مانند: ابن مسـعود، ابن عمر، عبیده، نخعی، شـعبی، عطا، ابن سـیرین و شافعی گفته‌اند: مراد همان لمس حقیقی است، چه تماس دست با بدن زن باشد و چه التقاء ختانین (یعنی جماع).

عـدّه‌ای دیگر از آن جمله: ابن عباس، حسن، قتاده و مجاهـد از پیشـینیان و عموم فقهای امامیّه «۲» گفته‌انـد: مراد معنای کنایی، یعنی جماع است.

بنابراین، اکثر اهل سـنّتماننـد: مالکیه، شافعیه و حنبلیه، احتمال اوّل را برگزیـده و گفته‌انـد به محض تماس انسان با بـدن و اعضای برهنه زن از روی شهوت وضوی او باطل می‌شود.

در مقابل امامیّه و حنفیه و امام احمد (به روایت سوم از او) احتمال دوم را انتخاب کرده‌اند و بر آنند که با لمس، وضو نقض و باطل نمی‌شود.

لازم به یادآوری است: مالکی‌ها و حنبلی‌ها در صورتی لمس بـدن برهنه زن را ناقض وضو دانسـته‌اند که از روی شـهوت باشـد، اما شافعی‌ها تماس بدون شهوت با بدن نامحرم را نیز ناقض وضو دانسته‌اند. «۳»

***

---

(۱). أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۸۰.

(۲). خلاف شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۱۱- ۱۱۰.

(۳). اثر اللغهٔ فی اختلاف المجتهدین، ص ۱۷۷- ۱۷۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۱

عامل هشتم: اختلاف در ترجیح ادلّهٔ متعارض

اشاره

گاهی یک مسأله دلایل متعـدّدی دارد که هر کـدام از دلایل اقتضای حکم خاصّی دارنـد. بالطبع این دلایل متعارض خواهند شد و ممکن است هر مجتهـدی بر اساس ضوابط ترجیحی که معتقـد است، برخی از آن دلایل را اقوی و ارجح دانسـته و بر اساس آن فتوا دهد. در نتیجه منجر به فتاوای متفاوت بین فقها گردد. مانند:

طهارت و نجاست منی:

الف) شافعی‌هـا، حنبلی‌ها «۱» و اصـحاب حـدیث منی را پاک دانسـته و نماز کسـی را که لباس یا بـدنش آلوده به آن است صـحیح می‌دانند.

دلیل آنها روایت ابن عباس، عایشه و احمد است که در روایت ابن عباس چنین آمده است:

«سُئِل النبیّ صـلی الله علیه و آله عن المنی یصـیب الثوب. فقال: إنّما هو بمنزلهٔ المخاط و البصاق و إنّما یکفیک أن تمسحه بخرقهٔ أو اذخرهٔ

؛ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله راجع به حکم منی که به لباس برخورد می‌کند، پرسیده شد. حضرت فرمود: منی مانند آب بینی و آب دهان است، برای شما کافی است که با پارچه‌ای یا علفی آن را بزدایی». «۲»

ب) حنفی‌هـا و مالکی‌هـا آن را نجس می‌داننـد و نمـاز را بـا آن باطل. اما حنفی‌ها گفته‌انـد که اگر منی خشک شـده باشـد با پاک کردن آن، نماز صحیح می‌شود.

آنان اوّلًا برای اثبات نجاست منی روایت دیگری از عایشه و نیز روایت عمّار را نقل می‌کنند:

در روایت عمّار پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«إنّما یغسل الثوب من خمس: من البول، و الغائط، و المنی، و الدّم و القیء»

. «۳» پنج چیز است که اگر لباس به آنها آلوده شود لازم است شسته شود: ادرار، مدفوع، منی، خون و قی.

و دلیل قول حنفی‌ها (پاکی جامه با محو منی اگر خشک باشد): روایت سومی از عایشه است:

پیامبر به او فرمودند:

«اغسلیه إن کان رطباً و افرکیه إن کان یابساً

؛ اگر مرطوب است آن را بشوی، و اگر خشک است آن را بسای». «۴»

هر کدام از این فتاوا بر اثر ترجیح یکی از این روایات متعارض بر دیگر روایات است.

ولی فقهـای امـامیّه اتفـاق نظر دارنـد که منی مطلقـاً نجس است و روایات متعـددی از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السـلام در این زمینه نقل کرده‌اند. «۵»

***

(۱). سنن دارقطنی، به نقل از: أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۱۰۸.

(۲). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ج ۱، ص ۹.

(۳). نصب الرایهٔ، ج ۱، ص ۲۱۱ به نقل از أثر القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، ص ۱۰۹.

(۴). همان مدرک.

(۵). جواهر الکلام، ج ۵، ص ۲۹۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۲

عامل نهم: اختلاف در موارد حجیّت اصول عملیّه

از جمله اموری که سبب اختلاف در فتوا شده، اختلاف در موارد حجیّت اصل برائت و اصل احتیاط و استصحاب و تخییر است که آنها را اصول عملیّه می‌نامیم و بعد از عدم دسترسی به حکم چیزی در کتاب و سنّت به یکی از این اصول چهارگانه که شرح آن در علم اصول آمده است، پناه می‌بریم.

با توجّه به اختلافی که در محدودهٔ حجیّت این اصول است، فتاوا مختلف می‌شود، مثلًا:

۱. اخباری‌ها معتقدند که مصرف دخانیات، حرام است زیرا آنها در شبهات تحریمیّه (موارد شک در حرمت) قائل به احتیاط هستند. ولی اصولیون مباح می‌دانند زیرا در این گونه موارد، اصل برائت جاری می‌کنند. «۱»

۲. جمعی از فقهای اهل سنّت ماننـد شافعی و گروه دیگری طواف وداع را واجب می‌داننـد ولی به گفتـهٔ علّامهٔ حلّی در «منتهی» این طواف به اجماع علمای امامیّه مستحب است و از جمله به اصل برائت برای عدم وجوب آن تمسّک جسته‌اند. «۲»

۳. شیخ طوسی در کتاب خلاف «۳»، فتوا داده است که رمی جمرهٔ عقبه در ایّام تشریق، پیش از ظهر جایز نیست و این رأی، موافق شافعی و ابو حنیفه است و دلیل آن را اجماع و احتیاط می‌شمرد ولی صاحب کتاب جواهر اجماع را درست نمی‌داند و از دلایلی که برای جواز قبل از زوال می‌شمرد، اصل برائت است. «۴»

عامل دهم: اختلاف نظر در مورد محدودهٔ قواعد فقهیّه

اشاره

قواعد فقهیّه، یک سلسله احکام کلیّه هستند که از کتاب و سنّت یا دلیل عقل و اجماع استنباط شده‌اند، ولی در محدودهٔ آنها گاهی در میان فقها، اختلاف نظر است مانند قاعدهٔ لا ضرر، قاعدهٔ سوق یا بازار مسلمین، قاعدهٔ ید، قاعدهٔ ضمان، قاعدهٔ صحّت (حمل فعل مسلم بر صحت)، قاعدهٔ نفی حرج، قاعدهٔ طهارت و مانند اینها. «۵»

این قواعـد به طور اجمال، غالباً مورد قبول همـهٔ فقهای اعمّ از شـیعه و اهل سـنّت است ولی حدّ و حدود آنها مورد اتفاق نظر نیست، مثلًا:

۱. قاعدهٔ طهارت

بنابراین که، غیر مسلمان را نجس بدانیم، بحث

(۱). بعضی از فقهای معاصر استفاده از دخانیات را به خاطر ضررهای مسلّمی که دارد به حکم لا ضرر حرام می‌شمارند.

(۲). منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۷۷.

(۳). کتاب الخلاف، ج ۲، ص ۳۵۰.

(۴). جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۱۸.

(۵). شـرح بیشتر در موارد قواعـد فقه را می‌توانیـد در کتاب القواعـد الفقهیّه، تألیف آیهٔ اللّه مکارم شـیرازی و القواعد الفقهیّه تألیف مرحوم آیهٔ اللّه بجنوردی، و از اهل سنّت موسوعهٔ القواعد الفقهیّه، تألیف محمّد صدق الغزّی، و القواعد الفقهیّه تألیف دکتر یعقوب بن عبد الوهاب جستجو کنید.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۳

در این است که اشـیایی که در اختیار آنهاستماننـد فرش، لباس و ظروف، در صورتی که یقین به تماس بدن آنها با رطوبت به این اشیا نداشته باشیم، جمعی از فقهای امامیّه، به استناد «قاعدهٔ طهارت» (کل شیء طاهر، حتّی تعلم أنّه قذر) آن را پاک شمرده‌اند. «۱» در حالی که بعضـی دیگر از فقها ماننـد ابن رجب حنبلی در کتاب «القواعـد» روایات متعـدّدی از احمد بن حنبل نقل کرده است که طبق بعضـی از روایـات این گونه وسائل محکوم به نجاست است. و در واقع نامبرده از باب تقـدیم ظاهر حال بر اصل طهارت فتوا به نجاست این اشیا داده است، چرا که ظاهر حال اقتضا می‌کند که چنین تماس‌هایی صورت گرفته است. «۲»

در واقع گروه اوّل قاعدهٔ طهارت را آن گونه وسیع دانسته‌اند که ظاهر حال نیز مزاحم آنان نمی‌شود، ولی گروه دوم معتقدند قاعدهٔ طهارت در موردی که ظاهر حال خلاف آن باشد، جاری نمی‌شود.

۲. قاعدهٔ ید

یکی دیگر از قواعـد معروف فقهی، قاعـدهٔ یـد است و منظور از آن این است که استیلاـ بر چیزی دلیل بر مالکیت ذو الیـد است و با اجماع و سیرهٔ عقلا و روایات مختلف، اصل این قاعده اثبات شده، ولی در شرایط آن اختلاف نظر است بعضی از فقهای مجرّد «ید» را در ثبوت مالکیّت کافی می‌دانند و تصرّف را شرط نمی‌دانند، مانند بسیاری از فقهای امامیّه «۳» و برخی از فقهای حنفی. «۴»

و نیز بعضی معتقدند تصرّف کوتاه مدّت لازم است و این عقیدهٔ جمعی دیگر از فقهای حنفی است. «۵»

بعضی تصرّف طولانی مدّت را لازم می‌دانند و این نظر فقهای شافعی است و به مالک نیز نسبت داده شده است.

۳. قاعدهٔ ضمان ید

منظور از آن این است که بر اساس روایت معروف نبوی

«علی الید ما أخذت حتّی تؤدّیه»

، هر کس مال دیگری را بگیرد هر خسارتی به آن برسد، متوجّه اوست تا زمانی که مال را به صاحبش برگرداند.

این قاعده مورد قبول فقهای امامیّه و جمعی از فقهای اهل سنّت مانند پیروان شافعی است «۶» ولی ابو حنیفه غاصب را به هیچ عنوان ضامن منافع عین مغصوبه نمی‌داند و می‌گوید: با توجّه به اینکه غاصب

---

(۱). تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۲۹.

(۲). القواعد فی الفقه الاسلامی (عبد الرحمن بن رجب حنبلی)، ص ۳۷۳.

(۳). وسیلة الوسائل (سید محمّد باقر یزدی، اواخر استصحاب، ملحقات عروه)، ج ۲، ص ۱۳۰.

(۴). البحر الرائق (ابـن نجیم)، ج ۷، ص ۸۲؛ الاختیار (موصـلی)، ج ۲، ص ۱۴۴؛ تـبیین الحقـائق (الزیلعی)، ج ۴، ص ۲۱۶ و جامع الرموز (قهستانی)، ج ۲، ص ۲۳۸.

(۵). درر الأحکام (ملا خسرو)، ج ۲، ص ۳۷۵.

(۶). برای اطلاع از نظر امام شافعی به کتاب‌های ذیل مراجعه شود: الام، ج ۳، ص ۲۴۹؛ المجموع، ج ۱۴، ص ۲۲۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۴

ضامن عین است. ضامن منافع نیست و منظور از قاعدهٔ الخراج بالضمان همین است. «۱» البتّه قاعدهٔ الخراج بالضمان مورد قبول بیشتر فقها نیست و سیرهٔ عقلا مخالف آن است زیرا غاصب را هم ضامن عین می‌دانند و هم ضامن منافع.

عامل یازدهم: اختلاف در دایرهٔ حجیّت عقل

اکثریت فقهای اسـلام اعمّ از امامیّه و اهل سنّت، دلیل عقل را یکی از چهار دلیل استنباط احکام شرع (کتاب، سنّت، اجماع و عقل) می‌دانند. هر چند فقهای اهل سنّت غالباً آن را در ضـمن قیاس و اسـتحسان و مصالح مرسـله و فتح و سدّ ذرایع آورده‌اند نه به عنوان «دلیل عقل» گرچه بعضـی از آنان مثل غزالی در «المستصـفی» آن را به عنوان چهارمین دلیل ذکر کرده‌اند. غزالی می گوید: «الاصل الرابع دلیل العقل و الاستصحاب». «۲»

روشن است که دلیل عقل گاه به صورت مسـتقلّات عقلیّه و بـدیهیّات است (مانند حسن احسان و قبح ظلم) و گاه جنبهٔ نظری دارد و آن نیز به دو بخش تقسیم می‌شود، نظری قطعی: (مثل وجوب مقدّمهٔ واجب) و نظری ظنی: (مانند قیاس).

اخباری‌ها هر چند دلیل عقل را در مستقلّات عقلیّه و بدیهیات پذیرفته‌اند، ولی برای عقل نظری ارزشـی قائل نیسـتند و قطعیّت آن را نمی‌پذیرند؛ چرا که معتقدند عقل خطا می کند و با توجّه به خطای عقل، دلیل قطعی نظری نداریم. «۳»

امین استرآبـادی در الفوائـد المدنیّهٔ علوم نظریه را به دو قسم تقسیم می کنـد قسـمی که هماننـد علم هنـدسه و حساب و اکثر ابواب منطق، قریب به حسّ است و خطا از حیث صورت و مادّه در آن تصوّر نـدارد و قسـمی دیگر نظیر علم حکمت و کلام و اصول فقه، از حسّ و احسـاس فاصـله دارد. قسم اوّل را قابـل اعتماد می‌دانـد چون خطا در آن راه نـدارد ولی قسم دوم را به جهت کثرت ورود خطا در آن غیر معتبر می‌شمرد. «۴»

بعضـی دیگر از اخباری‌ها، که خود را به اصولیین نزدیک کرده‌انـد، معتقدنـد که اگر دلیل عقلی بـدیهی باشـد، مثل «الواحد نصـف الاثنین» شکّی در صحت عمل به آن نیست اما اگر بدیهی نباشد، ولی قطعی باشد می‌توان به آن عمل کرد، به شرطی که دلیل عقلی و نقلی دیگری با آن معارضه نکند. «۵»

البتّه اشاعره می گوینـد: حسن و قبح و بایدها و نبایدهای افعال را مسـتقلّاً و بدون اسـتمداد از شـرع نمی‌توان درک کرد به این ترتیب ملازمهٔ بین حکم عقل و شرع (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع) را انکار می کنند و بر همین اساس آنها عقل را به کلّی از

---

(۱). برای اطلاع از نظر حنفی‌ها به: بدائع الصنایع، ج ۷، ص ۲۱۱ و المبسوط سرخسی، ج ۱۱، ص ۷۸ مراجعه شود.

(۲). المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷.

(۳). شرح التهذیب (محدّث جزایری) (مخطوط)، ص ۴۷.

(۴). الفوائد المدنیّه، ص ۱۳۱- ۱۲۹.

(۵). حدائق الناضرهٔ، ج ۱، ص ۱۳۳- ۱۳۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۵

ادلّهٔ احکام حذف کردند «۱» حال آنکه دیگر فِرَق اسلامی مخصوصاً امامیّه، عقل را رسول باطن می‌شمرند و برای ادراکات قطعی عقل حجیّت قائلند هر چند در محدودهٔ آن اختلاف نظر دارند (شرح این مطلب را می‌توانید در این کتاب در بحث منابع استنباط در فصل دلیل عقل مطالعه کنید).

به هر حال بنابر حجیّت حکم عقل و درک حسن و قبح به وسیلهٔ عقل می‌توانیم بسیاری از واجبات و محرمات را به دلیل عقل ثابت کنیم مثلًا تحریم ظلم، غصب حقوق مردم، سرقت، قتل نفوس بی‌گناه، دروغ، غیبت، فساد در ارض و مانند آن و همچنین مسألهٔ لزوم شکر منعم و رجحان کمک به نیازمندان و تشکیل حکومت صالحه برای حفظ امنیّت و احقاق حقوق و مانند آنها همه به حکم عقل ثابت و مسلّم است هر چند در مورد تمام اینها در کتاب و سنّت دستوراتی وارد شده است، ولی به فرض که در یکی از اینها آیه و روایتی نباشد حکم عقل برای اثبات آن کافی است، اما اشاعره این امر را انکار می‌کنند.

تا اینجا سخن از مستقلّات عقلیّه بود ولی در غیر مستقلّات عقلیّه اختلاف نظرها سبب اختلاف نظر در مسائل فقهی شده است، مثلًا:

۱. آیا نماز در مکان غصبی باطل است. فقهای امامیّه حکم به بطلان کرده‌اند، چنانکه محقّق حلّی در کتاب «معتبر» ادعای اجماع شیعه بر بطلان نماز می‌نماید «۲» و دلیل آن عدم جواز اجتماع امر و نهی است و اینکه حرکات نماز یعنی قیام و رکوع و سجود در مکان غصبی حرام است و با فعل حرام نمی‌توان به خدا تقرّب جست. ولی جمعی از اهل سنّت نماز را در اماکن غصبی صحیح می‌دانند. در کتاب المجموع می‌خوانیم که نماز در زمین غصبی در نزد ما (شافعی‌ها) و نزد جمهور از فقها صحیح است هر چند مرتکب حرام شده باشد و احمد حنبل و جبایی و غیر او از معتزله نماز را باطل می‌شمرند و غزالی در مستصفی می‌گوید: کسی که آن را باطل می‌شمرد به سبب تضادّ بین قصد قربت و معصیت است و می‌گوید: به حکم عقل جمع میان این دو محال است. «۳»

۲. در این که آیا سفر در روز جمعه بعد از زوال و قبل از اقامهٔ نماز جمعه جایز است یا نه، فقها اختلاف نظر دارند. جمعی از علمای امامیّه مانند محقّق حلّی در معتبر «۴»، سیّد محمّد عاملی در مدارک الاحکام «۵» و علّامه سبزواری در ذخیره «۶»، تصریح به حرمت سفر کرده‌اند و دلیل آن را دلالت امر به شیء بر نهی از ضد (ضد خاص) می‌دانند ولی بعضی از احناف «۷» فتوا به کراهت داده و از ظاهر بعضی دیگر از فقها «۸» استفاده کراهت می‌شود.

ولی چنانچه در اصول فقه گفته‌ایم «۹»، امر به شیء

---

(۱). شرح المقاصد، (تفتازانی)، ج ۲، ص ۲۸۲.

(۲). معتبر، ج ۲، ص ۱۰۸.

(۳). المجموع، ج ۳، ص ۱۶۴.

(۴). معتبر، ج ۲، ص ۲۹۴.

(۵). مدارک الأحکام، ج ۴، ص ۵۹.

(۶). ذخیرة المعاد (سبزواری)، ۳ جلد، ج ۲، ص ۳۱۳.

(۷). الدر المنثور (علاء الدین الحصفکی)، ج ۲، ص ۱۷۶.

(۸). همان مدرک.

(۹). أنوار الأصول، ج ۱، ص ۴۳۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۶

دلالت بر نهی از ضد خاص نمی‌کند و بنابراین ترک نماز جمعه را هر چند حرام بدانیم، سفر مزبور حرام محسوب نمی‌شود.

عامل دوازدهم: اختلاف در اقسام اجماع

از دیگر مناشی اختلاف فتوا، مسألهٔ اجماع است. اصل حجیّت اجماع مورد اتفاق علمای اسلام است و در میان علمای اسلام، تنها کسی که ادعا شده، مخالف اجماع است «أبو إسحاق ابراهیم بن سیّار بصری معتزلی، معروف به نظّام» است؛ وی در ردّ اجماع کتابی به نام «النکت» نوشته است «۱»؛ هر چند آمدی مخالفت وی را نیز نزاع لفظی دانسته است. «۲»

در بعضی از کتب اهل سنّت، شیعه را جزء مخالفان اجماع شمرده‌اند «۳»، در حالی که چنین نیست؛ بلکه آنها دلیل حجیّت اجماع را غیر از آن چیزی می‌دانند که اهل سنّت به آن استدلال می کنند و در کتاب‌های فقهی شیعه، به طور گسترده در مسائل شرعی از اجماع کمک می گیرند. «۴»

مسألهٔ اجماع از نظر اهل سنّت بسیار مهم است و به خاطر همین اهمیّت، آنان را «اهل سنّت و جماعت» می گویند. «۵»

بدیهی است که اجماع از نظر اهل سنّت، به معنای اتفاق اهل حلّ و عقد، یا اجماع صحابه و یا هر معنای دیگر، به این معنا نیست که اجماع کنندگان حکمی را از پیش خود گفته باشند، بلکه هر یک از آنها برای خود مستندی داشته‌اند که لااقل در نظر خودشان صحیح بوده است؛ از کتاب اللّه، یا سنّت، و یا قیاس و استحسان و امثال آن «۶»، ولی بعد از تحقّق اجماع می‌توان به خود اجماع استناد کرد و لزومی ندارد، دنبال مستند مجمعین باشیم؛ این سخنی است که برخی از علمای اهل سنّت به آن تصریح کرده‌اند. «۷»

از نظر فقهای اهل بیت علیهم السلام، تنها اجماعی دارای ارزش و اعتبار است که مشتمل بر نظر معصوم و مستند به آن باشد؛ بنابراین دیدگاه، اجماع از آن جهت معتبر است که کاشف و روشن کنندهٔ رأی و نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یا امام معصوم علیه السلام باشد. «۸»

بهر حال، موافقان حجیّت اجماع، در ارتباط با نحوهٔ حجیّت آن، پدیدآورندگان اجماع و قلمرو و اقسام آن، اختلاف دارند.

اختلاف نظرها از آنجا ناشی می‌شود که تشکیل‌دهندگان اجماع چه کسانی هستند و با اتفاق نظر چه افرادی حاصل می‌شود، آیا اتفاق تمام امّت اسلام است «۹»، یا اتفاق اهل حلّ و عقد «۱۰»، یا اتفاق تمام

---

(۱). ر. ک: الفتح المبین فی طبقات الاصولیین (عبد اللّه مصطفی المراغی)، ج ۱، ص ۱۴۸.

(۲). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۷.

(۳). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۹ و اصول الفقه الاسلامی (شلبی)، ص ۱۵۷.

(۴). به کتاب جواهر الکلام، که از مبسوطترین کتب فقهی شیعه است، مراجعه شود.

(۵). مجموعهٔ فتاوای ابن تیمیه، ج ۳، ص ۳۴۶.

(۶). ر. ک: اصول الفقه، (شیخ محمّد الخضری)، ص ۳۲۶.

(۷). ر. ک: اصول الفقه الاسلامی، (شلبی)، ص ۱۸۰.

(۸). ر. ک: اصول الفقه، (مظفر)، ج ۳، ص ۹۷.

(۹). المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۳.

(۱۰). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۷

مجتهدان پس از رحلت پیامبر «۱»، یا اتفاق مجتهدان یک عصر بعد از رحلت آن حضرت بر امری از امور دین «۲»، یا اتفاق اهل مدینه «۳»، یا اجماع صحابه فقط «۴» و مانند آن. «۵»

و از جمله مسائل در اجماع، اقسام آن است، از اجماع محصّل، منقول، صریح، سکوتی (که امامیّه از آن به عدم الخلاف تعبیر می کند) و اجماع مرکب. و هر یک از اجماع محصل و منقول و صریح، برای خود اقسامی دارد، مثل اجماع دخولی، اجماع تشرّفی، اجماع لطفی، اجماع تقریری، اجماع حدسی و اجماع کشفی؛ که شرح هر یک از آنها به طول می‌انجامد و در کتب علم اصول امامیّه مشروحاً آمده است. اختلاف در حجیّت بعضی از این اقسام سبب اختلاف در فتاوا شده است. اکنون به سراغ نمونه‌هایی از اختلاف فتاوا که ثمرهٔ اختلاف در دائرهٔ حجیّت اجماع است، می‌رویم:

۱. بعضی از علمای اهل سنّت مانند مالک اجماع اهل مدینه را بدون هیچ قید و شرط حجّت می‌دانند و به آن استدلال کرده‌اند، ولی جمع کثیری از فقها و اصولیین آنان آن را نپذیرفته‌اند «۶» و بر این اساس در مسألهٔ جواز یا عدم جواز قصاص مسلمان در برابر قتل ذمّی اختلاف کرده‌اند؛ احمد «۷» و شافعی «۸» معتقدند مسلمان در برابر هیچ کافری قصاص نمی‌شود. مالک نیز می گوید: مسلمان در مقابل کافر ذمّی قصاص نمی‌شود، مگر در صورت «غیله» «۹» و دلیل خود را اجماع اهل مدینه شمرده است. «۱۰»

البتّه نباید فراموش کرد که بعضی معتقدند نه دلیل مالک در این مسأله اجماع است و نه دلیل ابو حنیفه. بلکه ادلّهٔ نقلیّه است. «۱۱»

امّا علمای امامیّه در این مسأله استناد به نصّ کرده‌اند و چون نصوص مروی از ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام مختلف است مشهور معتقد به عدم قصاص شده‌اند و بعضی به استناد پاره‌ای از نصوص، قصاص را جایز می‌شمرند. «۱۲»

۲. یکی از انواع اجماع، اجماع مرکّب است.

منظور از اجماع مرکب این است که فقها در مسأله‌ای به دو دسته تقسیم شوند و هر دسته فتوای معینی داشته باشند. حال اگر فقیهی پیدا شود که حکم ثالثی بگوید، می گویند خرق اجماع مرکب کرده است.

بعضی از علمای امامیّه چنین اجماعی را حجّت

---

(۱). تفسیر فخر رازی، ج ۹، ص ۱۵۰.

(۲). المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۰۰؛ اصول الفقه الاسلامی (شلبی)، ص ۱۵۱.

(۳). این قول مالک است (المستصفی، ج ۱، ص ۱۸۷).

(۴). این قول ظاهریون است. (المحلی، (ابن حزم)، ج ۱، ص ۵۴).

(۵). ر. ک: المستصفی، ج ۱، ص ۱۸۷.

(۶). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۲۰۷.

(۷). الإقناع فی فقه الامام احمد، ج ۴، ص ۱۷۵.

(۸). الأمّ، ج ۴، ص ۳۴۴.

(۹). ابن رشد در بدایهٔ المجتهد می گوید: قتل الغیلهٔ ان یضجعه فیذبحه و بخاصّهٔ علی ماله (یعنی سر او را به جهت اموال او ببرد) (بدایهٔ المجتهد، ج ۴، ص ۲۲۷) هر چند امروز واژهٔ غیله به «ترور» اطلاق می‌شود.

(۱۰). ر. ک: مبسوط سرخسی، ج ۱۳، بخش ۲، ص ۱۱۷.

(۱۱). ر. ک: بدایهٔ المجتهد، ج ۴، ص ۲۲۷.

(۱۲). ر. ک: جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۸

می‌دانند و بعضی معتقد به عدم حجیّت آن هستند، مثلًا در مورد حکم اذان و اقامه بسیاری از علمای امامیّه معتقد به استحباب هر دو شده‌اند و بعضی معتقد به وجوب هر دو، امّا صاحب کتاب حدائق نسبت به اذان قول به استحباب را برگزیده و نسبت به اقامه،

احتیاط وجوبی قائل است و هنگامی که به او ایراد شده که این فتوا خرق اجماع مرکب است، گفته است: اجماع مرکّب حجّت نیست. «۱»

امّا علّامهٔ حلّی «۲» و نویسندهٔ کتاب مدارک «۳» و محقّق سبزواری در کتاب ذخیره «۴» حکم هر دو را یکی دانسته و مستند آنها اجماع مرکب است. «۵»

عامل سیزدهم: تأثیر شرایط اجتماعی در فتوای مجتهد

اشاره

بارها دیده شده است که تغییر شرایط اجتماعی در فکر فقیه اثر گذاشته و او را وادار کرده است که به منابع اصلی بازگردد و دلایل یک حکم را مورد بررسی جدید قرار دهد و این بررسی جدید گاه منتهی به فتوای تازه‌ای شده که از فتوای اوّل دقیق‌تر و عمیق‌تر بوده است.

این امر در عصر ما که عصر دگرگونی‌های شدید و سریع اجتماعی است به وضوح دیده می‌شود، به عنوان مثال:

۱. ابطال طلاق ثلاث در یک مجلس

هنگامی که از مفتی بزرگ مصر شیخ محمود شلتوت سؤال می‌کنند: «لقد عرف المسلمون من دینهم أنّ أبغض الحلال إلی اللّه الطلاق و مع هذا کثرت الطلاق فی مجتمعنا کثرةً مزعجةً فما أسباب هذه الحالة و ما ذا ترون علاجها فی ظلّ تعالیم الإسلام؟؛ با اینکه مسلمانان می‌دانند که در دین آنها منفورترین حلال در نزد خدا طلاق است در عین حال طلاق در جامعهٔ ما فزونی وحشتناکی یافته، عوامل این حالت چیست و چه راهی را برای معالجهٔ آن در سایهٔ تعلیمات اسلام پیشنهاد می‌کنید؟».

آن عالم بزرگوار در جواب می‌نویسد ...: « إنّ الشریعة الإسلامیة حینما أباحت الطلاق نظرت إلیه کآخر دواء و ذلک بعد أن اتّخذت من الوسائل الإیجابیّة ما یقی الحیاة الزوجیة شرّ التدهور و الانحلال و حسبنا فی هذه الظاهرة أن نتفهّم هذه الوسائل و أن نأخذ أنفسنا بها و نربّی أبناءنا علیها.

و نحن إذا تعرّفنا الأسباب الواقعیة التی ترجع إلیها کثرة الطلاق المزعومة ثمّ بذلنا الجهد فی القضاء علیها بما وضعته الشریعة لسلمت الأسرة ما یحدّدها فی وقائها و سعادتها و سلمت الشریعة من النقد فی تشریع الطلاق.

و إنّ من یمعن النظر فی أسباب الطلاق لیجدها علی کثرتها ترجع إلی سببین رئیسیّین.

احدهما: إهمال الوصایا الدینیّة فیما یتعلّق بتکوین

---

(۱). الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۳۵۷.

(۲). مختلف، ج ۲، ص ۱۳۸.

(۳). مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۸.

(۴). ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ۲۵۱.

(۵). برای آگاهی بیشتر از اختلاف فتاوا در استحباب و وجوب اذان و اقامه به بحار الأنوار، ج ۸۱، ص ۱۰۸ مراجعه شود.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۷۹

الأسرة و سلامتها بعد تکوّنها من الشقاق بین الزوجین.

و ثانيهما التزام مذاهب معيّنة في الحكم بوقوع الطلاق بالنظر إلى الفاظه و بالنظر إلى الحالة التي يكون عليها الزوجان بينما نجد مذاهب أخرى قويّة لا ترى وقوعه في كثير من الحالات و لا بكثير من الألفاظ أي أنّها تضيّق دائرة وقوعه إلى حدّ يعجله كما شرّعه اللّه...

و على هذا فلا نحكم بوقوع الطلاق إلّا إذا كان مرّة مرّة و كان منجّزاً مقصوداً للتفريق في طهر لم يقع فيه طلاق و لا إفضاء و كان الزوج بحالة تكمل فيها مسئوليّته.

و بهذا لا نحكم بوقوع الثلاث دفعةً واحدةً إذا قال:

أنت طالق ثلاثاً. و لا نحكم بوقوع الطلاق إذا كان معلّقاً كأن يقول: إن فعلت كذا فأنت طالق و هو لا يحبّ الطلاق و لا يريده».

ترجمهٔ دقيق اين فتواى شجاعانه چنين است:

«شريعت اسلام هنگامى كه طلاق را مباح ساخت به عنوان آخرين دوا به آن نظر كرد و اين بعد از آن است كه وسايل مثبتى براى نجات حيات زوجيّت از شرّ انحلال برگزيد و كافى است دربارهٔ اين پديده، ما وسايل مزبور را بشناسيم و خودمان به آن عمل كنيم و فرزندانمان را به آن تربيت نماييم.

و ما هرگاه اسباب واقعى كثرت طلاق را بشناسيم، سپس براى نابودى آنها با وسايلى كه شريعت قرار داده است تلاش كنيم خانواده از امورى كه بقا و سعادت آن را تهديد مى‌كند رهايى خواهد يافت و شريعت اسلامى نيز از نقد (نقّادان) در مورد تشريع طلاق محفوظ خواهد ماند.

كسى كه با دقّت در اسباب طلاق (در عصر ما) نگاه كند مى‌بيند اين اسباب كثيره بازگشت به دو سبب اصلى مى‌كند:

۱. ناديده گرفتن توصيه‌هاى دينى در ارتباط با تشكيل خانواده و در ارتباط با سلامتى آن بعد از تشكيل از بروز اختلاف ميان زوجين.

۲. اصرار بر پذيرش مذهب خاصّى از مذاهب اسلامى در حكم به وقوع طلاق با توجّه به الفاظ و با توجّه به حالتى كه دو همسر دارند. در حالى كه مذاهب قوىّ ديگرى را مى‌يابيم كه طلاق را در بسيارى از اين حالات صحيح نمى‌شمرند و همچنين بسيارى از الفاظ را كافى نمى‌دانند يعنى دائرهٔ طلاق را به حدّى محدود مى‌كند كه خداوند (در واقع) آن را تشريع كرده است».

اين فقيه بزرگوار بعد از اين مقدّمه، چنين نتيجه‌گيرى مى‌كند:

«بنابراين ما حكم به وقوع طلاق (سه طلاق در يک مجلس) نمى‌كنيم مگر هنگامى كه جدا از هم واقع شود و مشروط نباشد و قصد جدّى براى جدايى باشد آن هم در حالت طهارت زن، طهارتى كه نه طلاقى در آن واقع شده باشد و نه مواقعه، و زوج در حالتى باشد كه مسئوليت كامل طلاق را بپذيرد و لذا ما حكم به وقوع سه طلاق در يک‌دفعه نمى‌كنيم به اينگونه كه شوهر بگويد: «انت طالق ثلاثاً».

همچنين حكم به وقوع طلاق‌هاى مشروط نمى‌كنيم به اينكه بگويد: اگر فلان كار را انجام دهى تو مطلّقه هستى در حالى كه فعلًا نه طلاق را دوست

دارد و نه قصد طلاق دارد». «۱»

بايد توجّه داشت كه اين مفتى بزرگ مصرى فتاواى مزبور را از مذهب شيعهٔ اماميّه گرفته كه سه طلاق را در يک مجلس باطل مى‌شمرند و معتقدند تنها يک طلاق واقع مى‌شود در حالى كه فقهاى مذاهب چهارگانه متفقاً سه طلاق در يک مجلس را صحيح مى‌دانند و با او معاملهٔ سه طلاق مى‌كنند.

و نيز فقهاى شيعه طلاق معلّق و مشروط را به كلّى باطل مى‌شمرند و معتقدند طلاق بايد به طور منجّز و در طهر غير مواقع واقع شود.

به این ترتیب شرایط اجتماعی، این فقیه تیزبین را وادار به تغییر فتوا کرده است و حکم شرعی را از مذهبی گرفته که در شرایط فعلی فتوای آن مذهب بسیار کارساز است.

۲. محدود ساختن مذاهب در عدد چهار نیز یکی دیگر از مصادیق این بحث است چرا که کثرت فتاوا و فزونی مفتی‌ها در قرون نخستین اسلام، سبب تشتّت جامعه اسلامی و بروز اختلافات شدیدی شد و این امر موجب نگرانی فقها از یک سو و زمامداران از سوی دیگر گردید و سرانجام بر حصر مذاهب در چهار مذهب توافق نمودند هر چند به عقیدهٔ ما دلیل قانع کننده‌ای بر این عدد وجود نداشت و ندارد به خصوص که مذهب اهل بیت را نادیده گرفتند تا اینکه در قرن اخیر مفتی بزرگ دیار مصر، شیخ محمود شلتوت با صراحت اعلام کرد که دلیل قاطعی بر حصر مذاهب نیست و می‌توان تعبّد به مذهب امامیّه در فروع فقه اسلامی داشت.

و البتّه بروز مشکلات اجتماعی به سبب حصر مذاهب در چهار مذهب نیز بی‌تأثیر در قبول مذهب پنجم یعنی تعبّد به مذهب امامیّه نبود.

نتیجهٔ بحث

از مجموع آنچه در شرح عوامل سیزده‌گانهٔ اختلاف فتاوا آمد می‌توان چنین نتیجه گرفت که فقهای اسلام هر چند در امّهات مسائل فقهی با هم اختلاف نظری ندارند ولی در شاخ و برگها و فروع جزئیه وجود اختلاف غیر قابل انکار و غیر قابل اجتناب است، زیرا در مسائل نظری که بر یک سلسله اصول نظری استوار است، اتفاق آرا غیر ممکن است، بلکه کاملًا طبیعی است و نظیر آن در تمام شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی و حتّی علوم تجربی هم که قاعدتاً باید دور از اختلاف باشد دیده می‌شود و غالباً این اختلاف نظرها سبب موشکافی بیشتر و تعمیق بحث‌ها می‌گردد و در نهایت سبب بالندگی و رشد علم شده، آن را به واقعیت نزدیک‌تر می‌سازد.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. اتحاف ذوی البصائر فی شرح روضهٔ النواظر (اصول فقه)، دکتر عبد الکریم النمله، ریاض، مکتبهٔ الرشید، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.

---

(۱). الفتاوی محمود شلتوت، ص ۳۱۰- ۳۰۷ با اندکی تلخیص.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۱

۳. أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیهٔ فی اختلاف الفقهاء، دکتر مصطفی سعید الخُنّ، بیروت، مؤسسهٔ الرساله، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ ق.

۴. اثر الادلهٔ المختلف فیها فی الفقه الاسلامی، دکتر مصطفی دیب البُغا، دمشق، دار القلم- دار العلوم الانسانیه، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

۵. اثر اللغهٔ فی اختلاف المجتهدین، عبد الوهاب عبد السلام طویله، مصر، دار السلام، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.

۶. الاجتهاد فی الشریعهٔ الاسلامیه، محمّد صالح موسی حسین، دمشق، دار طلاس، چاپ اوّل، ۱۹۸۹ م.

۷. الاجتهاد فی علم الحدیث و أثره فی الفقه الاسلامی، دکتر علی نایف، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۸. الإحکام فی اصول الأحکام، آمدی، بیروت، المکتب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ ق.

۹. الاختیار، موصلی، با کوشش محمّد عدنان درویش، بیروت، شرکهٔ دار الأرقم بن ابی ارقم، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۰. ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، محمّد بن علی شوکانی، تحقیق محمّد حسن محمّد حسن اسماعیل، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۱۱. اسباب اختلاف الفقهاء، دكتر عبد اللّه بن عبد المحسن التركى، بيروت، مؤسّسة الرساله، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.

۱۲. اسباب اختلاف الفقهاء، دكتر مصطفى ابراهيم زلمى، بغداد، دار العربيه، چاپ اوّل، ۱۳۹۶ ق.

۱۳. الإصابة فى تمييز الصحابة، ابن حجر عسقلانى، تحقيق عادل احمد عبد الوجود- على محمّد معوض، بيروت، دار الكتب العلميّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۱۴. الاصول الاسلامية منهجها و ابعادها، دكتر رفيق العجم، بيروت، دار العلم للملايين، چاپ اوّل، ۱۹۸۳ م.

۱۵. اصول الجصاص، احمد بن على الجصاص الرازى، تحقيق دكتر محمّد محمّد تامر، بيروت، دار الكتب العلميّه، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۶. اصول سرخسى، محمّد بن احمد بن ابى سهل السرخسى، تحقيق أبو الوفاء الأفغانى، بيروت، دار الكتب العلميه، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۱۷. الاصول العامة للفقه المقارن، محمّد تقى الحكيم، قم، مؤسّسة النشر الإسلامى، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ ق.

۱۸. اصول الفقه، شيخ محمّد الخضرى، دار الحديث، مصر.

۱۹. اصول الفقه، مظفر، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ش.

۲۰. اصول الفقه الاسلامى، شلبى، بيروت، دار النهضة العربيه، ۱۴۰۶ ق.

۲۱. اصول الفقه فى نسيجه الجديده، دكتر مصطفى ابراهيم الزلمى، بغداد، شركت خنساء، چاپ پنجم، ۱۹۹۹ م.

۲۲. اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، دكتر عبد اللّه بن عبد المحسن التركى، بيروت، مؤسّسة الرساله، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.

۲۳. اعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيّم جوزى، بيروت، دار الكتب العلميه، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

۲۴. الإقناع فى فقه الامام احمد، الشربينى، شمس الدين محمّد بن احمد، بيروت، دار المعرفه.

۲۵. الأمّ، امام شافعى، بيروت، دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۲۶. الامامة و السياسة، ابن قتيبه دينورى، تحقيق دكتر طه محمّد الزينى، مصر، مؤسّسة الحلبى و شركاء، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ق.

۲۷. الانتصار، مرتضى علم الهدى، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۲۸. أنوار الأصول، ناصر مكارم شيرازى، تقرير درس اصول توسّط احمد قدسى، قم، نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.

۲۹. أنوار الفقاهة، آية اللّه مكارم شيرازى، مطبوعاتى هدف، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۳۰. بحار الأنوار، علّامة مجلسى، مؤسّسة الوفاء، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.

۳۱. البحر الرائق، ابن نجيم، تحقيق شيخ زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلميّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۲

۳۲. بداية المجتهد، ابن رشد القرطبى، قم، منشورات الشريف الرضى، چاپ خانه امير، ۱۴۱۶ ق.

۳۳. بدايع الصنايع فى ترتيب الشرائع، ملك العلماء أبو بكر بن مسعود، بيروت، دار الفكر، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۳۴. بلغة السالك لأقرب المالك على الشرح الصغير، احمد الصاوى، بيروت، دار الكتب العلميّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۳۵. البنايه فى شرح الهدايه، أبو محمّد العينى، بيروت، دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

۳۶. تاريخ بغداد يا مدينة السلام، أبو بكر احمد بن على خطيب بغدادى، بيروت، دار الكتاب العربى.

۳۷. تاريخ دمشق يا تاريخ ابن عساكر، أبو القاسم على بن الحسن، بيروت، دار احياء التراث العربى، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.

۳۸. تاريخ كبير، بخارى، أبو عبد اللّه اسماعيل بن ابراهيم جُعفى، ديار بكر، المكتبة الإسلامية.

۳۹. التبيان فى تفسير القرآن، شيخ طوسى، تحقيق احمد حبيب قصير العاملى، قم، مكتبة الأعلام الإسلامى، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ق.

۴۰. تبیین الحقایق، عثمان بن علی، الزیلعی، مصر، دار الکتب الإسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۱۳ ق.

۴۱. تحریر الوسیلهٔ، امام خمینی، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ق.

۴۲. تفسیر آیات الاحکام من القرآن، محمّد علی الصابونی، حلب، دار القلم، ۱۴۱۴ ق.

۴۳. تفسیر الخازن، علی بن محمّد بن ابراهیم بغدادی، تصحیح عبد السلام محمّد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیهٔ چاپ اوّل، ۱۴۲۵ ق.

۴۴. تفسیر قرطبی، محمّد بن احمد انصاری قرطبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۵ ق.

۴۵. تفسیر کبیر فخر رازی، امام فخر رازی، بیروت، دار الإحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

۴۶. تفسیر المنیر، دکتر وهبه زحیلی، دار الفکر المعاصر، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۴۷. جامع احادیث الشیعهٔ، شیخ اسماعیل معزی، قم، چاپ مهر، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. جامع الرموز، قهستانی.

۴۹. جامع الصغیر، جلال الدین سیوطی، بیروت، دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۴۰۱ ق.

۵۰. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شیخ محمّد حسن نجفی، مکتبهٔ الإسلامیهٔ، تهران، چاپ ششم، ۱۳۹۷ ق.

۵۱. الجوهر النقی، ابن الترکمانی، بیروت، دار الفکر.

۵۲. حجهٔ اللّه البالغهٔ، شاه ولی اللّه محدث دهلوی، بیروت، دار المعرفهٔ.

۵۳. الحدائق الناضرهٔ فی احکام العترهٔ الطاهره، شیخ یوسف بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرّسین، قم.

۵۴. خصائص، نسایی، تحقیق هادی امینی، مکتبهٔ نینوا الحدیثه.

۵۵. الخلاف، شیخ طوسی، قم، مؤسّسهٔ النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

۵۶. الدر المختار، علاء الدین الحصفکی، دار الفکر، بیروت.

۵۷. الدر المنثور، علاء الدین الحصفکی، دار الفکر، بیروت.

۵۸. درر الاحکام، ملا خسرو.

۵۹. الدرر النجفیه، شیخ یوسف بحرانی، قم، مؤسّسهٔ آل البیت لإحیاء التراث.

۶۰. ذخیرهٔ المعاد، سبزواری، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ سنگی، ایران.

۶۱. الرسالهٔ، امام شافعی تصحیح و شرح احمد محمّد شاکر، بیروت، المکتبهٔ العلمیه.

۶۲. ریاض المسائل، سیّد علی طباطبایی، قم، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.

۶۳. سلم الوصول فی شرح نهایهٔ السئول، محمّد بخیت المطیعی.

۶۴. سنن دارقطنی، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق مجدی بن منصور، بیروت، دار الکتب العلمیّه، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۳

۶۵. سنن کبری، بیهقی، بیروت، دار صادر، چاپ اوّل، ۱۳۵۵ ق.

۶۶. الشافعی، حیاته و عصره، محمّد ابو زهر، قاهره، دار الفکر العربی.

۶۷. شرح التهذیب، محدث جزایری، مخطوط.

۶۸. شرح الخطاب.

۶۹. شرح الصدور ببیان بدع الجنایز و القبور، عبد اللّه محمّد الحمادی، مکتبهٔ الصحابهٔ، امارات- مکتبهٔ التابعین، قاهره، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۷۰. شرح المقاصد تفتازانی، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی، چاپ اوّل، ۱۳۷۰ ش.

۷۱. صحیح بخاری، محمّد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.

۷۲. صحیح ترمذی، محمّد بن عیسی بن سوره، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق.

۷۳. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دار الفکر.

۷۴. الصواعق المحرقهٔ فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، احمد بن حجر هیثمی، تصحیح و تحشیهٔ عبد الوهاب عبد اللطیف، قاهره، مکتبهٔ القاهره، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

۷۵. الفتاوی محمّد شلتوت، دار الشروق، بیروت، چاپ هشتم.

۱۳۹۵ ق.

۷۶. فتح الباری فی شرح البخاری، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دار المعرفه، چاپ دوم.

۷۷. فتح العزیز فی شرح الوجیز، عبد الکریم بن محمّد الرافض، بیروت، دار الفکر.

۷۸. الفتح المبین فی طبقات الاصولیین، عبد اللّه مصطفی المراغی، چاپ المکتبهٔ الازهریهٔ للتراث، مصر، ۱۴۱۹ ق.

۷۹. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، بیروت، دار الفکر، چاپ چهارم، ۱۴۰۹ ق.

۸۰. الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، عبد الرحمن الجزیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ق.

۸۱. الفقه علی المذاهب الخمسه، محمّد جواد مغنیه، بیروت، چاپ هفتم.

۸۲. الفوائد المدنیّه، ملا محمّد امین استرآبادی، دار النشر لاهل البیت.

۸۳. قاموس اللغه.

۸۴. القواعد فی الفقه الاسلامی، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، بیروت، دار الجیل، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۸۵. القوانین الفقهیه، ابن جُزَیّ القرناطی، صیدا، مکتبهٔ العصریّهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۸۶. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیّه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.

۸۷. کتاب الاعتصام، أبو إسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی، بیروت، مؤسّسهٔ الکتب الثقافیهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۸۸. کتاب البیع، امام خمینی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.

۸۹. کنز العمّال، متقی هندی، بیروت، مؤسّسهٔ الرسالهٔ، ۱۴۰۹ ق.

۹۰. مبسوط سرخسی، شمس الدین أبو بکر محمّد سرخسی، بیروت، دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ق.

۹۱. المبسوط فی فقه الإمامیّه، شیخ طوسی، تهران، المکتبهٔ المرتضویه، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق.

۹۲. مجمع البیان، أمین الاسلام طبرسی، بیروت، مؤسّسهٔ اعلمی، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۹۳. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ابن حجر هیثمی، بیروت، دار الکتب العلمیّه، ۱۴۰۸ ق.

۹۴. المجموع فی شرح المهذب، ابو زکریا النووی، بیروت، دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۹۵. المحصول فی علم الاصول، فخر الدین محمّد بن الرازی (فخر رازی)، بیروت، مؤسّسهٔ الرساله، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.

۹۶. المحلی، ابن حزم، تحقیق احمد محمّد شاکر، بیروت، دار الفکر.

۹۷. مختلف الشیعهٔ، علّامهٔ حلّی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.

۹۸. مدارک الأحکام، سیّد محمّد عاملی، قم، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.

۹۹. المراجعات، سیّد شرف الدین موسوی، مجمع جهانی

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۴

اهل البیت، قم، چاپ اوّل.

۱۰۰. مسالک الافهام، زین الدین بن علی العاملی (شهید ثانی)، قم، مؤسسهٔ المعارف الإسلامیهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۱۰۱. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت لإحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۱۰۲. المستدرک علی الصحیحین، حاکم نیشابوری، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیّه.

۱۰۳. المستصفی من علم الاصول، محمّد غزالی، بیروت، مؤسّسهٔ الرسالهٔ، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۱۰۴. مستمسک العروهٔ الوثقی، سید محسن حکیم، قم، کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۱۰۵. مسند امام احمد، بیروت، دار صادر.

۱۰۶. مصباح الاصول، سیّد أبو القاسم خویی، قم، مکتبهٔ الداوری، چاپ ششم، ۱۴۲۰ ق.

۱۰۷. مصباح الفقاههٔ، سید أبو القاسم خویی، با تقریر میرزا محمّد علی توحیدی تبریزی، قم، سیّد الشهدا، چاپ دوم.

۱۰۸. معجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی، تصحیح حمدی عبد المجید، بیروت، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی.

۱۰۹. معتبر، علّامهٔ حلّی، قم، منشورات مؤسّسهٔ سیّد الشهدا.

۱۱۰. المعتمد فی اصول الفقه، أبو الحسن بصری معتزلی، تحقیق محمّد حمید الله، دمشق، المعهد العلمی للدراسات العربیه، ۱۹۶۴ م.

۱۱۱. المغنی و الشرح الکبیر، عبد الرحمن بن قدامه، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۱۲. مکاسب، شیخ انصاری، با تعلیق کلانتر، بیروت، مؤسّسهٔ النور للمطبوعات، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.

۱۱۳. منتهی المطلب، علّامهٔ حلّی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیهٔ، آستان قدس، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.

۱۱۴. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، بیروت، دار صعب- دار التعارف، چاپ اوّل، ۱۴۰۱ ق.

۱۱۵. المهذب فی اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم بن علی النمله، مکتبهٔ المرشد، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۱۶. المهذب فی فقه الشافعی، ابن اسحاق الشیرازی، دمشق، دار العلم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۱۱۷. الموافقات فی اصول الشریعه، أبو إسحاق شاطبی، تصحیح و تحشیه: عبد اللّه درار، محمّد عبد اللّه درار و عبد السلام عبد الشافی محمّد، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۱۱۸. میزان الاعتدال، شمس الدین ذهبی، تحقیق علی محمّد البجاوی، بیروت، دار المعرفه، چاپ اوّل، ۱۳۸۲ ق.

۱۱۹. المیزان فی تفسیر القرآن، علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی، قم، اسماعیلیان.

۱۲۰. نصب الرایهٔ، جمال الدین الزیلعی، تحقیق ایمن صالح شعبانی، قاهره، دار الحدیث، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۱۲۱. نفائس الاصول فی شرح المحصول، امام قرافی، صیدا، المکتبهٔ العصریه، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

۱۲۲. نهایهٔ المحتاج إلی شرح المنهاج، شمس الدین محمّد بن ابی العباس احمد بن حمزه، بیروت، دار الکتب العلمیّه، ۱۴۱۴ ق.

۱۲۳. نیل الأوطار من احادیث المختار، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۲۴. نیل المأرب فی تهذیب شرح عمدهٔ الطالب، آل بسّام، مکهٔ المکرّمه، مطبعهٔ النهضهٔ الحدیثه، ۱۹۹۳ م.

۱۲۵. وسائل الشیعهٔ، شیخ حرّ عاملی، تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.

۱۲۶. الوسیلهٔ، ابن حمزه، قم، کتابخانهٔ آیهٔ اللّه نجفی مرعشی، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۱۲۷. وسیلهٔ الوسائل، سید محمّد باقر یزدی، تبریز، حاج ملا عباسعلی، ۱۲۹۱ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۵

۱۲ جایگاه فلسفهٔ احکام در فقه اسلامی

اشاره

اقوال در مسأله

آیات و روایات مربوط به فلسفهٔ احکام و افعال خدا

اقسام فلسفه‌های احکام

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۷

جایگاه فلسفهٔ احکام در فقه اسلامی

پیشگفتار:

امروز در تمام جوامع دنیا معمول است که گروهی از خبرا و آگاهان جامعه در مجالسی به نام مجالس قانون‌گذاری می‌نشینند و قوانینی را برای ادارهٔ جوامع بشری و پیشرفت و رُقای آن وضع می‌کنند. همهٔ آنها بدون استثنا مصالح و مفاسد هر کار و هر برنامه‌ای را در نظر می‌گیرند و پس از اطمینان به وجود مصالح و عدم مفسده، یا ترجیح مصالح بر مفاسد، آن قانون را وضع می‌نمایند.

گاه روزها و ماه‌ها در کمیسیون‌ها و سپس در مجالس قانون‌گذاری، مسائل زیر و رو می‌شود تا به نتیجهٔ مطلوب برسند.

همهٔ آنها مدّعی هستند که مصالح جامعه و مردم را در نظر می‌گیرند نه مصالح شخص یا گروه یا حزب خود را، هر چند ممکن است در این ادّعا صادق نباشند ولی هیچ‌گاه در هیچ کشوری قانونی بدون پیمودن مراحلی که ذکر شد وضع نمی‌شود.

البتّه ممکن است در عمل مشکلات غیر قابل پیش‌بینی- به سبب محدود بودن علم و آگاهی انسان‌ها- بروز کند که بلافاصله سعی می‌کنند با افزودن یک یا چند تبصره بر قانون سابق، آن را برطرف سازند و اگر با افزودن آن تبصره‌ها باز مشکلات حل نشد و قانون در مسیر مصالح جامعه قرار نگرفت آن را لغو و ابطال می‌کنند.

حال سخن در این است که آیا قوانین دینی و اوامر و نواهی الهی همین گونه است؟ یعنی تابع مصالح و مفاسدی می‌باشد که به بندگان بازمی‌گردد.

هر چند در اینجا پشتوانهٔ تشخیص مصالح و مفاسد علم بی‌پایان خداست که هیچ خطا و اشتباهی در آن نیست!

و آیا حق داریم فلسفهٔ احکام را پی‌گیری کنیم و آیا آگاهی بر آن، آثار مثبتی در بسیج افکار و اراده‌ها در جهت امتثال این اوامر و نواهی دارد یا نه؟

به اعتقاد ما پاسخ تمام این سؤالات مثبت است هم اوامر و نواهی الهی و قوانین دینی تابع مصالح و مفاسد است و هم حق داریم به جستجوگری در این

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۸

زمینه بپردازیم و هم آگاهی بر آنها اثر بسیار مثبتی در منطقی جلوه دادن احکام دینی و ایجاد انگیزه برای امتثال دارد ولی شگفت‌آور این که جمعی از دانشمندان (اشاعره) تمام این مراحل سه‌گانه را انکار کرده‌اند که در این بحث، شرح آن همراه با پاسخ‌های لازم را مطالعه خواهید فرمود.

توضیح اینکه:

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که هم در علم کلام و هم در اصول فقه مطرح شده است، مسألهٔ «فلسفهٔ احکام» است. به این معنا که آیا افعال الهی در جهان تکوین، و همچنین احکام و قوانین و مقرّرات آسمانی در جهان تشریع، دارای هدف و غرضی است، یا نه؟ این بحث اختصاص به عصر و زمان ما ندارد بلکه از روز اوّل که بشر چشم به این دنیا گشود، حسّ کنجکاوی او را وادار کرده

است که هدف آفرینش خود را بفهمد و به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

الف) از کجا آمده‌ام؟

ب) برای چه آمده‌ام؟

ج) به کجا می‌روم؟ «۱»

کسانی که معتقد به ماورای طبیعت نمی‌باشند، و جهان خلقت را پوچ و بی‌هدف می‌پندارند، در برابر سؤالات فوق پاسخ قانع کننده‌ای ندارند. ولی در مکتب إلهیون پاسخ آنها روشن است.

هم چنین در مسائل مربوط به احکام و دستورات الهی، هرکس از خود سؤال می‌کند: ما چرا باید نماز بخوانیم؟ به زیارت خانه خدا برویم؟ چرا رباخواری در اسلام حرام است؟ تحریم خوردن گوشت خوک چه حکمت و فلسفه‌ای دارد؟ تحریم ظروف طلا و نقره برای چیست؟ و دهها سؤال از این قبیل.

برای روشن شدن «این مسأله» بحث را در یک مقدّمه و چهار فصل و یک خاتمه دنبال می‌کنیم. امّا مقدّمه مشتمل بر چند امر است:

[مقدمه]

اوّل: تعریف فلسفهٔ احکام

آنچه در این باره به نظر می‌رسد این است که مراد از «فلسفهٔ احکام» همان حکمت‌ها و مصالح و مفاسدی است که احکام الهی بر محور آن دور می‌زند.

به عبارتی، مراد ما از علّت و فلسفه در اینجا همان حکمت‌هاست و به تعبیر دیگر مصالح و مفاسدی است که در دستورات شارع مقدّس اسلام به عنوان «جلب المنفعهٔ و دفع المضرّهٔ» معرفی شده است. نه اینکه مراد از فلسفه و علّت و سبب، آن عناوین و علل و اسباب حقیقی باشد که در علوم طبیعی و فلسفی مطرح شده است. لذا در کتب اصولی پیروان اهل بیت علیهم السلام تصریح شده است که مصالح و مفاسد به منزلهٔ علل احکام است «۲» و بعضی از دانشمندان معاصر اهل سنّت واژه‌های «علّت»، «سبب»، «مناط»، «دلیل»، «باعث» و ... را مترادف و

---

(۱). قال علیّ علیه السلام: «رحم اللّه امرأً علم من أین و فی أین و إلی أین» (الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶).

(۲). ر. ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرهٔ المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرهٔ المعارف فقه مقارن؛ ص: ۳۸۹

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۳۸۹

در ردیف هم قرار داده‌اند. دربارهٔ تعریف علّت و ماهیّت آن می گویند:

دانشمندان علم اصول «علّت» را با تعریفات گوناگون معرّفی کرده‌اند. ولی به نظر ما «علّت» آن چیزی است که علامت و نشانه روشنی برای حکم بوده باشد. مانند «إسکار» [مست کردن] که علامت و نشانه تحریم خمر است، در سخن خداوند که می‌فرماید: «از آن اجتناب کنید». در نتیجه هر زمان در هر چیز آشامیدنی این علامت تحقق یابد آن چیز را مساوی با حکم خمر می‌دانیم و آن را حرام می‌شماریم.

این صفت «إسکار» را «علّت» حکم می‌نامند، همانگونه که «سبب» «مناط»، «دلیل»، «باعث» و «وصف جامع» نیز به آن گفته می‌شود. و این همان اساس و ریشه تسرّی حکم از اصل به فرع است. «۱»

در پایان این بحث توجّه به این نکته ضرورت دارد که علّت حکم را نباید با حکمت و فلسفهٔ آن خلط کرد. مثلًا علّت قصر نماز مسافر، نفس سفر است- با شرایط مخصوص-؛ امّا حکمت و مصلحت آن، مثلًا رفع مشقّت و زحمت سفر است. حال اگر سفر برای بعضی هیچ زحمت و مشقّتی نداشته باشد و حتّی با وسائل مخصوص امروزی راحت‌تر از منزل و وطن شخص باشد، باز نماز قصر است چرا که علّت آن به قوت خود باقی است و حکم دائر مدار علّت خود می‌باشد. از این رو، اگر کسی مسافر نباشد و در وطن خویش اقامت دارد، ولی به خاطر خستگی ناشی از کار، در زحمت است، نمی‌تواند نماز خود را قصر بخواند.

و شاید خلط کردن علّت حکم با فلسفه و حکمت آن و عدم تمییز و تشخیص آنها سبب شده باشد که احکام الهی دست خوش تحریف و تغییر قرار گیرد و احکام آسمانی رنگ زمینی به خود بگیرد!!

دوم: ارتباط فلسفهٔ احکام با حسن و قبح ذاتی اشیاء

از مطالعه دقیق کتب کلامی استفاده می‌شود که مسألهٔ فلسفه و هدف در افعال و احکام الهی متفرع بر مسأله «حسن و قبح عقلی» است، و به تعبیر امام صادق علیه السلام:

«انّه لم یجعل شیء إلّا لشیء

؛ هیچ چیزی از جانب شارع جعل نشده است مگر بر اساس علّت و هدفی» «۲» و علّامهٔ مجلسی در ذیل این روایت می‌نویسد: هیچ حکمی از احکام الهی تشریع نشده است مگر بر اساس حکمتی و هیچ چیزی حلال نشده مگر بر اساس حسنی که از آن برخوردار است و هیچ حرامی تحریم نشده مگر به جهت قبحی که دارد نه اینکه مسأله به گونه‌ای باشد که اشاعره قائل هستند و آن اینکه حسن و قبح عقلی را منکر شده‌اند «۳» و آن هم از مسائلی است که «عدل الهی» سرچشمه می گیرد.

توضیح این که: در مباحث علم کلام، قدیمی‌ترین و نخستین بحثی که طرح شده بحث

---

(۱). اصول الفقه الإسلامی، ص ۳۲۲.

(۲). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۰.

(۳). همان مدرک.

«جبر و اختیار» است و می‌دانیم این مسأله رابطهٔ مستقیمی با مسألهٔ «عدل الهی» دارد، زیرا تنها در صورت اختیار، تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنا پیدا می کند و اگر انسان آزادی و دخالت و تأثیری در سرنوشت خویش نداشته باشد «تکلیف» و «پاداش» مفهوم خود را از دست خواهد داد.

متکلّمان اسلامی در این مسأله دو دسته شده‌اند:

دسته‌ای به نام «معتزله» طرفدار عدل و اختیارند، و دستهٔ دیگر که بعدها «اشاعره» نامیده شدند طرفدار جبر و اضطرار. «۱»

«اشاعره» معتقدند که مسألهٔ «عدالت» حقیقتی نیست که بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای افعال الهی قرار داد، چرا که این عمل نوعی تعیین تکلیف و تقیید مشیت ذات اقدس الهی محسوب می‌شود. او حاکم مطلق است و همه قوانین، مخلوق و محکوم اوست.

ولی «معتزله» می گویند: عدل، خود حقیقتی است و خدا عادل و حکیم است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد.

و از اینجا مسأله حسن و قبح ذاتی افعال پیش می‌آید، و معتزله طرفدار آن شدند و مستقلات عقلیه را مطرح ساختند.

امّا «اشاعره» همانگونه که عدل را به عنوان یک صفت قبلی و ذاتی منکر شدند، حسن و قبح ذاتی قبلی و عقلی را نیز انکار کردند و می گویند: عدل و ظلم و نیکو و زشت و امثال آنها را باید از لسان شارع گرفت و در این مسائل تابع و تسلیم «سنّت اسلامی» بود و بس. «۲»

بر همین اساس، مسألهٔ «تعلیل احکام» و غرض و هدف در افعال خدا مطرح می‌شود و آن اینکه آیا افعال خدا معلّل بر اغراض و اهداف هست یا خیر؟

انسان در کارهای خود هدف و غرضی دارد و به اصطلاح در برابر هر «چرا» یک «برای» می‌آورد مثلًا در برابر این سؤال که چرا کار می کنی؟ پاسخ می‌دهد: برای تحصیل درآمد و معیشت ... و الّا کارش عبث و بیهوده تلقّی می‌شود.

آیا افعال خداوند نیز مانند افعال انسان‌ها معلّل به اغراض است و انتخاب اصلح و ارجح دارد تا متّصف به وصف حکمت شود و حکیمانه باشد و از عبث بودن خارج گردد یا خیر؟

«معتزله» طرفدار غایت و غرض داشتن فعل الهی شدند. امّا «اشاعره» منکر آن گشتند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن مکرّراً آمده است، مانند مسألهٔ «عدل» توجیه می کنند و می گویند: آنچه خداوند انجام می‌دهد حکمت است نه اینکه آنچه حکمت است خدا انجام می‌دهد. «۳»

با توجّه به آنچه گفته شد، ارتباط موضوع بحث

---

(۱). طرح این بحث برای این است که رابطهٔ انکار علل احکام از سوی اشاعره و پذیرش آن از سوی معتزله روشن شود.

(۲). و لذا خود را «اهل سنّت» یا «اهل حدیث» خواندند و پایگاه اجتماعی خود را در میان تودهٔ مردم استحکام بخشیدند و پایگاه معتزله را تضعیف نمودند.

(۳). اقتباس از کتاب «عدل الهی» تألیف علّامهٔ شهید مرتضی مطهری (مقدّمهٔ کتاب).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۱

با مسائل «جبر و اختیار» و «عدل» و «حسن و قبح ذاتی» روشن می گردد.

دکتر «محمّد مصطفی شلبی» (متوفّای ۱۴۰۱ ق) می گوید:

«علمای علم کلام اختلاف کرده‌اند در این که آیا افعال خدا و احکام او دارای فلسفه و علّت می‌باشد یا خیر؟ و در این باره چهار قول وجود دارد:

۱. همهٔ اشاعره و یا برخی از آنان معتقدند که نمی‌شود برای افعال الهی به دنبال علّت و هدف بود.

۲. فلاسفه نیز تعلیل و هدف‌جویی را در افعال الهی قبول ندارند و دلیل اعتقاد آنان این است که معتقدند خداوند در افعالش مختار نیست! و غرض و هدف در کار فاعل مختار می‌آید.

۳. معتزله معتقدند که افعال اللّه معلل به اهداف و اغراض است؛ هیچ فعلی از خداوند بدون هدف نمی‌باشد.

۴. «ماتریدیه» «۱» که از آنها به فقها تعبیر می کنند، معتقدند که تمام افعال اللّه معلّل به مصالح است؛ بعضی برای ما واضح و بعضی مخفی می‌باشد. ولی نه به این صورت که تعلیل حکم بر مصلحت برای خدا واجب باشد که معتزله معتقدند و این مسأله فرع بر مسأله حسن و قبح عقلی است که معتزله از آن طرفداری و اشاعره آن را نفی می کنند. همان گونه که مسأله «تعلیل» متفرع بر این مطلب نیز می‌باشد که آیا افعال بندگان مخلوق و آفریده خداست که اشاعره به آن معتقدند [که همان مسألهٔ جبر است] یا مخلوق بندگان است که معتزله به آن معتقد می‌باشند و یا افعال عباد هم منسوب به قدرت خداوند و هم منسوب به قدرت بندگان است که

بعضی از متکلّمین آن را پذیرفته‌اند.

مسألهٔ اخیر، (جبر و اختیار) اوّلین مسأله‌ای است که مورد نزاع میان معتزله و اهل سنّت [اهل حدیث] قرار گرفته است». «۲»

البتّه در اینجا جای بحث و گفتگو دربارهٔ نقاط ضعف منطق اشاعره نسبت به نفی عدالت از خداوند و قول به جبر و همچنین نفی علل و اغراض برای افعال الهی و احکام شرعی نیست ولی باید توجّه داشت که گرفتاری اشاعره در گرداب هولناك جبر و نفی عدل و فلسفهٔ احکام و افعال از دو جا سرچشمه می‌گیرد: نخست فاصله گرفتن از محتوای آیات قرآن و یا توجیه و تفسیر به رأی کردن آن و دیگر گرفتار شدن در این پندار که اعتقاد مزبور به فهم معنای توحید و تسلیم مطلق در برابر اوامر الهی کمك می‌کند.

این در حالی است که می‌دانیم آیات فراوانی از قرآن خداوند را توصیف به حکیم کرده و حکیم در عرف و لغت کسی است که افعالش روی حکمت است.

و نیز در آیات قرآن نفی عبث از خداوند شده است که مفهوم آن نیز چیزی جز وجود علت و

---

(۱). این واژه اشاره به یك مکتب کلامی است که مؤسّس آن شخصی به نام محمّد بن محمّد بن محمود ماتریدی سمرقندی (متوفّای ۳۳۳) منسوب به «ماترید» یکی از روستاهای سمرقند است.

(۲). تعلیل الأحکام، ص ۹۸- ۹۷.

حکمت در افعال و احکام او نیست.

همچنین آیاتی نیز دربارهٔ فلسفهٔ احکام در جای جای قرآن به چشم می‌خورد و راستی شگفت‌آور است چگونه با توجّه به وجود این آیات اشاعره راه دیگری را برای خود برگزیده‌اند؟!

سوم: جایگاه بحث از فلسفهٔ احکام

از آنچه در امر دوم ذکر شد روشن می‌شود که این مسأله هم در علم کلام مورد بحث واقع شده و هم در علم اصول فقه، و غالب دانشمندان اهل سنّت در مبحث قیاس که یکی از مباحث علم اصول است آن را مطرح کرده‌اند. و علّت آن روشن است، چرا که هر کس اهل قیاس باشد بدون قول به تعلیل نمی‌تواند حجیّت قیاس را بپذیرد و اصولًا قیاس، دائر مدار تعلیل است و از اینجاست که برخی از دانشمندان اهل سنّت که به اصطلاح «اهل قیاس» اند مانند «فخر رازی» (م ۶۰۶) هر چند در تفسیر خود تعلیل را نفی کرده است لکن در علم اصول در مبحث قیاس شدیداً از آن دفاع کرده است.

او در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً»؛ او خدایی است که همه آنچه در زمین وجود دارد برای شما آفرید»، «۱» می‌نویسد:

«اصحاب ما می‌گویند: خدا هیچ کاری را برای هدف و غرضی انجام نمی‌دهد، چرا که در این صورت با آن غرض خود را به کمال می‌رساند، و چیزی که با غیر خودش کمال یابد در ذات خود ناقص است و نقص بر خدا محال است». «۲»

ولی نامبرده در کتاب اصولی خود به نام «المحصول فی علم الأصول» با اقامهٔ ادلّهٔ شش‌گانه اثبات می‌کند که احکام الهی دارای اهداف و اغراض و مصالحی است که نصیب بندگان می‌شود- و جالب اینکه آیهٔ مزبور را یکی از آن ادلّه، قرار داده است- سپس می‌گوید:

«این وجوه شش‌گانه دلالت دارند بر این که خداوند متعال احکام را جز برای مصالح بندگان تشریع نکرده است. ولی در این باره دانشمندان اختلاف کرده‌اند؛ معتزله معتقدند که کار قبیح و بیهوده از خدا صادر نمی‌شود بلکه واجب است افعال او مشتمل بر

مصلحت و غرض باشد. ولی (جمعی از) فقها تصریح می‌کنند که خداوند هر حکمی را به جهت حکمتی تشریع کرده و اگر بشنوند کسی لفظ غرض را در افعال خدا بر زبان جاری ساخته، تکفیرش می‌کنند با آنکه حرف لام در آیهٔ مزبور مفهومی جز غرض که همان حکمت است ندارد». «۳»

از کلام دکتر «مصطفی شلبی» (م ۱۴۰۱) نیز بدست می‌آید که جایگاه بحث، هم علم اصول است و هم کلام. او در مقام طعنه بر سخن متضاد فخر رازی و امثال او که در «علم کلام» مسأله تعلیل احکام را انکار کرده و در مباحث علم اصول، آن را پذیرفته‌اند، چنین می‌گوید:

«این سخن، از مثل فخر رازی عجیب نیست چرا

(۱). بقره، آیهٔ ۲۹.

(۲). تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۲، ص ۱۵۴.

(۳). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۳۰- ۳۲۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۳

که عالمی که مقلّد دیگری است وقتی در دو علم تألیف داشته باشد در یکی چیزی را تقویت می‌کند که در علم دیگر آن را ابطال کرده است زیرا در هر کدام تابع پیشوای خاصّی است؛ در کلام، تابع اشعری و در فقه و اصول تابع شافعی». «۱»

و بعضی از دانشمندان دیگر اهل سنّت نیز در تعریف «قیاس» چنین می‌گویند:

«اساس قیاس و ریشه آن همان درک علل و اسبابی است که شارع مقدس احکام خود را بر آن بنا نهاده است». «۲»

چهارم: طرق کشف فلسفهٔ احکام

کاشف از فلسفهٔ احکام، باید دلیل قطعی باشد- اعمّ از دلیل شرعی یا عقلی یا هر دو- نه اینکه در این باره به یک سری گمان‌ها و پندارها تکیه کنیم و بدون هیچ ضابطه و قانونی هرچه به فکرمان برسد به نام «فلسفهٔ احکام» بازگو نماییم، چرا که گمانه‌زنی‌های نادرست پایه‌های احکام اسلامی را متزلزل می‌کند، این شیوه نه تنها کسی را به دستورات دین علاقه‌مند نمی‌سازد، بلکه وسیله خوبی برای از بین بردن ارزش‌های دینی و بی‌اعتبار جلوه دادن آنها خواهد بود.

مثلًا نماز را یک نوع ورزش و اذان را وسیله‌ای برای تقویت تارهای صوتی و روزه را منحصراً رژیمی برای لاغر شدن، و رکوع و سجود را دستوری برای بهداشت ستون فقرات و پیشگیری از بیماری «سیاتیک» بدانیم.

این چنین تخیّلات و حدس و گمان و خیال‌بافی‌های مضحک، زیان‌بخش، خطرناک و غیر منطقی است. «۳»

یکی از دانشمندان اهل سنّت می‌گوید: «با استقرا و تتبع در منابع فقهی این مطلب ثابت شده است که «علل» (و فلسفه) احکام را یا از متن نصوص یا از اجماع یا از طریق استنباط فقهی از مجموع احکام الهی باید کشف کرد. آنگاه نمونه‌هایی را در ارتباط با کشف «علّت حکم» از نصوص قرآن و اجماع نقل می‌کند و بحث مفصلی در مورد «تنقیح مناط» و «تخریج مناط» و «تحقیق مناط» کرده و فرق میان آنها را بیان کرده است». «۴»

پنجم: مقصود از شناخت فلسفهٔ احکام

مراد از شناخت فلسفهٔ احکام علم تفصیلی به هدف و غرض حکم است و الّا علم اجمالی بر اینکه تمام افعال خداوند هم در بخش تکوین و هم در بخش تشریع، معلّل به اهداف و اغراض می‌باشند به عقیدهٔ ما مورد شک و تردید نیست، چرا که خداوند در آیات

قرآن مکرّراً خویش را «حکیم» معرفی کرده است. تمام افعال خداوند حکیمانه و دارای حکمت است و لغو و عبث در افعال خداوند راه ندارد:

---

(۱). تعلیل الأحکام، ص ۱۰۶.

(۲). اصول الفقه الاسلامی (شلبی)، ص ۱۹۱.

(۳). ر. ک: پاسخ به پرسش‌های مذهبی، ص ۲۷۲.

(۴). ر. ک: اصول الفقه (شلبی)، ص ۲۴۹- ۲۳۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۴

««أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاکُمْ عَبَثاً»؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم». «۱»

««رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا»؛ پروردگارا! اینها را باطل نیافریده‌ای». «۲»

ششم: فایدهٔ بحث از فلسفهٔ احکام

با توجّه به آنچه در امر پنجم گذشت معتقدیم هیچ یک از کارهای خداوند حکیم در عالم تکوین و عالم تشریع بی‌حساب نیست و قطعاً احکام و قوانین او بر محور مصالح و مفاسد دور می‌زند. بنابراین چه لزومی دارد که ما به سراغ فلسفه احکام برویم؟ آیا همین مقدار آگاهی اجمالی- که هیچ حکمی بی‌حکمت حکمت نیست- برای ما کافی نمی‌باشد؟

پاسخ آن روشن است، زیرا علم تفصیلی نسبت به فلسفهٔ احکام فوائدی دارد که در علم اجمالی حاصل نمی‌شود. چرا که وقتی انسان به مصالح یک تکلیف واجب پی ببرد یا از مفسدهٔ یک تکلیف حرام آگاه شود، به یقین انگیزهٔ قوی تری برای انجام آن تکلیف و ترک این حرام پیدا می‌کند.

همان‌طور که اگر مریض به خواصّ داروهایی که برای او تجویز شده است به طور تفصیل مطّلع شود و از زیان‌های اشیای ممنوع شده آگاه باشد، انگیزه قوی تری برای درمان خود و عمل کردن به داروهای تجویز شده از جانب طبیب پیدا می‌کند و به یقین یکی از علل طرح این بحث در کلمات معصومین علیهم السلام همین امر بوده است.

*** فصل اوّل: اقوال در مسأله

الف) فلسفهٔ احکام در نگاه فقهای اهل بیت علیهم السلام

در میان دانشمندان و فقها و متکلّمین مکتب اهل بیت علیهم السلام این مسأله اجماعی است که تمام افعال خدا معلّل به اهداف و اغراض است.

«علّامهٔ مجلسی» (م ۱۱۱۱) در شرح حدیث صحیحی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، سخن قابل توجهی دارد. حدیث از جمیل بن درّاج است که می گوید از امام صادق علیه السلام دربارهٔ علّت وجوب و حرمت بعضی از کارهای حلال و حرام سؤال کردم.

امام فرمود:

«إنّه لمْ یُجعل شیءٌ إلّا لشیءٍ

؛ هیچ چیزی (حکمی) بدون علّت وضع نشده است».

«علّامهٔ مجلسی» می‌نویسد: «ای لم یشرّع اللّه تعالی حکماً من الاحکام الّا لحکمهٔ من الحِکم، و لم یحلّل الحلال الّا لحسنه، و لم یحرّم الحرام الّا لقبحه؛ خداوند هیچ حکمی را بدون حکمت و فلسفه تشریع نکرده است، امور حلال را به خاطر حسن (و مصلحت آن) حلال کرده و حرام را به جهت قبح آن تحریم کرده است».

سپس حدیث را به محدودهٔ تکوین نیز تعمیم می‌دهد و می گوید:

«و یمکن ان یعمّ بحیث یشمل الخلق و التقدیر

---

(۱). مؤمنون، آیهٔ ۱۱۵.

(۲). آل عمران، آیهٔ ۱۹۱.

ایضاً، فانّه تعالی لم یخلق شیئاً الّا لحکمهٔ کاملهٔ و علهٔ باعثهٔ؛ ممکن است سخن امام علیه السلام عام باشد و شامل عالم خلق و تکوین نیز گردد، زیرا خداوند هیچ امری را جز به جهت حکمت و علّتی که از آن برخوردار است، نیافریده است». «۱»

خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲) در تجرید الاعتقاد می گوید:

اگر هدف و غرض در کار نباشد، لازمهٔ آن عبث و بیهودگی است و لازم نیست که این غرض به خداوند برگردد. «۲»

در حقیقت نامبرده با سخن خود پاسخ اشاعره را داده است که می گویند: لازمهٔ وجود غرض و هدف در افعال خداوند پذیرش نقصی است که با آن افعال جبران می‌شود، حال آن که هدف برطرف کردن نقض بندگان است.

«محمّد بن مکّی» معروف به «شهید اوّل» (م ۷۸۶) در کتاب «قواعد» می گوید:

«در علم کلام ثابت شده است که افعال خداوند معلل به اغراض است و با توجّه به اینکه بازگشت غرض به خدا محال است نتیجه این می‌شود که به مکلّفین برگردد».

سپس اهداف و اغراض را بر چهار قسم تقسیم می کند که خلاصه کلام ایشان بدین صورت است:

غرض و هدف یا برای جلب منفعت است یا برای دفع مفسده و ضرر، و هر کدام از آنها یا مربوط به امور دنیوی است و یا مربوط به امور اخروی و تمام احکام شرع مقدس خالی از این اقسام چهارگانه نیست.

سپس می گوید: گاهی در یک حکم بیش از یک غرض جمع می‌شود مانند کسی که برای تحصیل نفقهٔ کسانی که نفقهٔ آنان بر او واجب است اقدام می کند، و با قصد قربت در این مسیر گام برمی‌دارد که عمل او از اقسام چهارگانه اغراض و اهداف برخوردار است:

اوّل منفعت دنیوی است که عبارت از حفظ نفس باشد. دوم منفعت اخروی به جهت اینکه عمل واجبش را با قصد قربت بجا آورده و سوم دفع ضرر دنیوی که از طریق تحصیل قوت حاصل می‌شود و چهارم دفع ضرر اخروی که با انجام عمل واجب (تحصیل نفقه) تحقق می‌یابد. «۳»

«فاضل مقداد» (م ۸۲۶) نیز در همین رابطه می گوید:

«اگر کسی بر این باور باشد که افعال الهی هیچ هدف و غرضی ندارد، لازمهٔ آن این است، کارهای خداوند عبث و بیهوده باشد و این با حکیم بودن خدا منافات دارد».

سپس به ادلّهٔ اشاعره که منکر اهداف و اغراض افعال اللّه هستند اشاره کرده، پس از ردّ ادلهٔ آنان می‌نویسد:

«علاوه بر آنچه گفته شد، ادلّهٔ نقلی نیز صراحت در این دارد که خداوند هیچ فعلی را بدون غرض انجام نمی‌دهد نظیر این آیه که می‌فرماید: «وَ مَا

(۱). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۰.

(۲). شرح التجرید، ص ۳۳۱.

(۳). القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۴- ۳۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۶

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ»؛ جن و انس را نیافریدم جز برای این که مرا عبادت کنند (و از طریق عبادت به کمال مطلوب برسند)». «۱» و «۲»

متکلّم و فقیه نامدار «حسن بن یوسف» معروف به «علّامهٔ حلّی» (م ۷۲۶) بحث جامعی در ردّ نظریه اشاعره مطرح کرده و آثار منفی سخن آنها را برشمرده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. لازمهٔ نظر آنها این است که خداوند کارهایش عبث و بیهوده باشد، در حالی که خداوند می‌فرماید:

««وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ»؛ ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی و عبث (و بی‌هدف) نیافریدیم». «۳»

۲. لازمهٔ نظریهٔ آنان این است که مسألهٔ بعثت انبیا به طور کلّی بی‌هدف باشد، و به سخن آنها اعتماد و اطمینان نشود (... چون صدور خلاف از آنها با توجّه به نفی حسن و قبح امکان‌پذیر است).

۳. مهم‌تر از همه اینکه لازمهٔ سخن «اشاعره» این است که: هیچ منعی نباشد که خداوند بزرگترین بندگان خالص و مطیع خود مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امثال او را به انواع عذاب معذب نماید، و به بزرگترین معصیت کنندگان مانند ابلیس و فرعون پاداش نیک بدهد، چرا که فرض این است که افعال خداوند معلل به اهداف و اغراضی نمی‌باشد و حسن و قبحی برای افعال او در کار نیست، و تفاوتی میان «سیّد المرسلین صلی الله علیه و آله» و «ابلیس» از نظر ثواب و عقاب وجود ندارد. «۴»

«ابن میثم بحرانی» (م ۶۷۹) بعد از تصریح بر این که افعال خدا معلل به اهداف و اغراض است و هیچ فعلی از افعال الهی خالی از غرض نیست و آن غرض داعی بر آن فعل می‌باشد و الّا ترجیح بلا- مرجّح لازم می‌آید و آن هم محال است، به دو دلیل منکران تعلیل اشاره کرده و به صورت مفصل از آن دو پاسخ داده است. «۵»

علّامه مرتضی مطهری دربارهٔ فلسفهٔ احکام تحلیل جالب و جامعی دارد، می‌گوید: «قوانین اسلامی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است.

یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است. به این معنا که جنبهٔ مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که کسی بگوید: «حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است» چرا که اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون وضع کرده‌ام بر اساس مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است و یا به روح شما و یا به اخلاق و روابط اجتماعی شما و »....

سپس می‌افزاید: «احادیث کتاب «علل الشرایع» نشان می‌دهد که از صدر اسلام خود پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام فلسفهٔ احکام را بیان

(۱). ذاریات، آیهٔ ۵۶.

(۲). اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه، ص ۲۲۱.

(۳). انبیاء، آیهٔ ۱۶ و دخان، آیهٔ ۳۸.

(۴). نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹- ۹۰.

(۵). قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۷

می‌کردنـد. و چون احکام اسـلام بر مبنای مصالـح و مفاسد واقعی است، به همین دلیل در سیسـتم قانون‌گذاری اسـلام برای عقل نیز جایگاهی بازشده است». «۱»

ب) فلسفه و تعلیل احکام از نظر دانشمندان اهل سنّت

اشاره

همان گونه که در مقدّمه گفته شـد، این مسأله مترتب بر قبول حسن و قبـح ذاتی اشـیا و مسأله «عدل» و «اختیار» است، کسانی مانند «معتزله» که حسن و قبـح ذاتی را قبول دارنـد و طرفـدار آزادی انسان هسـتند و همچنین قائلین به حجیّت قیاس، مسأله تعلیل و فلسـفه احکام را پذیرفته‌اند و شدیداً بر منکران آن معترضند.

در مقابـل آنها «اشاعره» و همچنین ظاهریّون ماننـد «ابن حزم اندلسـی» و نیز کسانی که قیاس را حجّت نمی‌داننـد منکر فلسـفهٔ احکام می‌باشند و بر گروه اوّل اعتراض می‌کنند.

جالب اینکه هر کدام از دو گروه فوق طرف مقابل خود را آن چنان مورد ملامت و سـرزنش قرار می‌دهد که گاهی سر از تکفیر در می‌آورد!

بخشی از سخنان منکران تعلیل:

۱. علی بن حزم اندلسی (م ۴۵۶) که یکی از ظاهریون و منکر قیاس و تعلیل احکام است، بعد از نقل داستان خروج «حضرت آدم» از بهشت که در آیـات ۱۹ تا ۲۳ سورهٔ اعراف مطرح شـده است و نیز بعـد از نقل آیـهٔ ۱۲ سورهٔ اعراف: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» چنین می‌گوید:

«خطای آدم از دو جهت بود: یکی اینکه نهی الهی را حمل بر وجوب نکرد. دوم این که سخن ابلیس را دربارهٔ تعلیل و فلسفهٔ نهی از خوردن آن درخت پذیرفت.

بنـابراین روشن است که مسألـهٔ تعلیـل افعـال و اوامر خداونـد گنـاه است و اوّلین گنـاهی که در جهـان خلقت تحقق یافت و نخستین معصیت الهی انجام گرفت همان مسألهٔ «قیاس» است و مؤسّس آن نیز ابلیس می‌باشد که در مقام سجده بر آدم به سراغ قیاس رفت و گفت: من از آدم بهترم زیرا ابلیس از آتش و آدم از خاک آفریده شده است».

آنگاه می‌افزاید:

«بنابراین صـحیح است که گفته شود: قیاس و تعلیل احکام، دین ابلیس بوده، و مخالف دین خداونـد متعال است و ما از مسألـهٔ قیاس در دین خدا و اثبات تعلیل در احکام شریعت تبرّی می‌جوییم». «۲»

و در جـای دیگر بعـد از نقل دلیل عمـدهٔ قائلین به تعلیل (البتّه به نظر ابن حزم) که می‌گوینـد: «هیـچ عاقل و حکیمی کاری را بـدون هدف و غرض صحیح انجام نمی‌دهد، به خلاف سفیه که کار او بدون علّت و هدف است» در پاسخ آنها چنین می‌گوید:

«اینها خدا را با خود مقایسه کرده‌اند و گفته‌اند:

خداوند هر کاری را انجام دهد به خاطر رعایت

(۱). اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۹- ۲۸.

(۲). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۷۴.

مصالح بندگان خویش است و با این مقایسه به سراغ تعلیل احکام الهی رفته‌اند، و این مقایسه را که یک قضیهٔ فاسد و باطل است دلیل عمده برای مذهب خود قرار داده‌اند. و فتاوای خود را با آن توجیه کرده‌اند که تمام کفر در روی زمین ریشه در این قضیه دارد!» «۱»

جالب اینکه «ابن حزم» به این مقدار تندروی قناعت نکرده بلکه در جای دیگر از کتاب خود، قول به عدم تعلیل را به تمام صحابه و تابعین و حتّی تابعین تابعین نسبت می‌دهد و قول به تعلیل احکام خدا را افترا و ادعای بدون دلیل و کذب معرفی کرده، آن را به قائلین به حجیّت قیاس نسبت داده است. «۲»

۲. یکی از شارحان کتاب «تجرید الاعتقاد» «خواجه نصیر الدین طوسی» به نام «شیخ علی» معروف به «قوشچی» (م ۸۷۹) که از علمای معروف اهل سنّت است، دربارهٔ اعتقادات اشاعره چنین می گوید:

«اختلاف است در این که آیا افعال اللّه معلل به اهداف و اغراض است یا نه؟ «اشاعره» معتقدند که تعلیل افعال خداوند به اغراض و علل غائی جایز نیست و الّا لازم می‌آید که خدا در ذاتش نقصی داشته باشد و به وسیلهٔ آن غرض، می‌خواهد خود را به کمال برساند». «۳» (غافل از این که همه کسانی که افعال خدا را معلل به اغراض می‌دانند می گویند این مصالح به انسان‌ها بازمی گردد).

ادلّهٔ منکران تعلیل:

الف) دلیل نقلی

مهم‌ترین دلیل نقلی منکران «تعلیل» که مخصوصاً ابن حزم (م ۴۵۶) بر آن تأکید کرده است، آیهٔ ۲۳ سورهٔ انبیاء می‌باشد: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ»؛ هیچ کس نمی‌تواند بر کار او (خداوند) خرده بگیرد، ولی در کارهای آنها جای سؤال و ایراد هست».

ابن حزم با استناد به آیهٔ فوق می گوید:

«خداوند در مقام توصیف خود بیان کرده است که هیچ کس نمی‌تواند از کارهای او سؤال کند و با این جمله روشن کرده است میان ما و او فرقی هست و «چون» و «چرا» در کارهای او راه ندارد».

بنابراین مسألهٔ اسباب و تعلیل در افعال خدا باطل است مگر آنجا که خداوند خودش تصریح کند:

«انّه فَعَلَ امراً کذا لأجل کذا؛ فلان امر را به خاطر فلان علّت انجام داده است».

سپس اضافه می کند: «حتّی در آن مواردی که خدا به مسأله تعلیل تصریح کرده است نیز، سؤال کردن این مطلب که چرا «فلان حکم به سبب فلان علّت تشریع شده» جایز نمی‌باشد. چرا که چنین سؤالی مساوی با معصیت خداست و الحاد در دین محسوب می‌شود و مخالف سخن خداست که می‌فرماید: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ». پس «تعلیل احکام»

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۸۰.

(۲). ر. ک: همان مدرک، ص ۵۶۲.

(۳). شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۴۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۳۹۹

و سؤال از کارهای خداوند مساوی فسق است، و سؤال‌کننده فاسق است. بنابراین تعلیل افعال و احکام الهی آشکارا باطل است». «۱»

نقد و بررسی:

«ابن حزم» در استدلال خود راه خطا و مغالطه را پیموده و در معنای آیهٔ ذکر شده و آیات مشابه دیگر گرفتار تحریف معنوی گشته و سؤال از اسرار و علل احکام شرعی را که برای فهمیدن و فرا گرفتن و بر مبنای طلب فهم صورت می‌گیرد، با سؤالی که درباره فعلی از افعال خداوند یا قولی از اقوال او یا حکمی از احکام او به عنوان اعتراض، انکار، تمسخر و استهزا صورت می‌گیرد (نظیر سؤالی که در آیهٔ ۳۱ سورهٔ مدّثر وارد شده: «مَا ذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَذَا مَثَلًا») اشتباه کرده است.

در حالی که میان این دو فرق واضح وجود دارد، چرا که اگر سؤال از روی ایمان کامل به خداوند و صفات کمال و عدل و مخصوصاً حکمت او صادر گردد و انگیزه سؤال آگاهی یافتن و یاد گرفتن و بصیرت بیشتر به حکمت خداوند در جهان تکوین و تشریع و تدبیر او باشد، سؤال مشروعی است و اشکالی ندارد. و چنین سؤالی از سوی نیکان و صالحان و برگزیدگان خداوند نیز صادر شده است و در قرآن نمونه‌های فراوانی از این قسم دیده می‌شود.

قرآن دربارهٔ سؤال ابراهیم خلیل از خداوند می‌فرماید:

««رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتَی»؛ پروردگارا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی». «۲»

و سؤال خود را به تحصیل اطمینان بیشتر تعلیل می‌کند و «لیطمئنّ قلبی» می‌گوید.

دربارهٔ حضرت زکریا می‌خوانیم:

««قَالَ رَبِّ أَنّی یَکُونُ لِی غُلَامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ وَ امْرَأَتِی عَاقِرٌ»؛ (عرض کرد:) پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد در حالی که پیری به سراغ من آمده و همسرم نازاست؟». «۳»

دربارهٔ حضرت مریم می‌خوانیم:

««قَالَتْ رَبِّ أَنّی یَکُونُ لِی وَلَدٌ وَ لَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ»؛ (گفت:) پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟». «۴» بدیهی است این سؤالات جنبهٔ اعتراض بر کار خدا ندارد؛ بلکه برای فهم حکمت افعال اوست.

بنابراین آنچه مذموم و غیر مشروع است، سؤالی است که به عنوان اعتراض و انکار و یا استهزا باشد و آیه: «لَا یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ» ناظر به این قسم است. «۵»

*** ب) دلیلی عقلی

اشاعره بر مدّعای خود به چند دلیل عقلی نیز استدلال کرده‌اند:

نخست این که: قول به تعلیل لازمه‌اش به کمال

---

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۶۶- ۵۶۵.

(۲). بقره، آیهٔ ۲۶۰.

(۳). آل عمران، آیهٔ ۴۰.

(۴). آل عمران، آیهٔ ۴۷.

(۵). اقتباس از کتاب «اهداف دین از دیدگاه شاطبی».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۰

رسیدن خداوند به وسیلهٔ چیز دیگری است و این هم محال است، زیرا خدا نقصی ندارد تا با چیز دیگری آن را جبران نماید. دیگر این که: لازمهٔ اعتقاد به هدف و غرض تسلسل است، و آن نیز محال است (زیرا هر هدفی نیاز به هدف دیگری دارد). دلیل سوم اشاعره این است که: هدف جز لذّت و منفعت و دفع درد و آلام، چیز دیگری نیست؛ و خداوند از ابتدا توانایی بر تحصیل آن را دارد، پس فایده و نیازی به واسطه بودن اسباب و علل نیست «۱» ولی اشتباه بزرگ آنها در این نکته است که گمان کرده‌اند مصالح و مفاسد افعال به ذات پاک خداوند بر می‌گردد در حالی که روشن است همهٔ آنها مربوط به نیازهای بندگان است.

سخنان معتقدان به تعلیل:

در برابر این گروه، جمعی از دانشمندان و محقّقان اهل سنّت معتقدند که میان عقلا خلافی وجود ندارد که شرایع انبیا بر محور مصالح مردم در امور دینی و دنیوی آنها دور می‌زند. از جمله:

مفسّر معروف «قرطبی» (م ۶۷۱) در تفسیر خود می‌گوید:

«لا خلاف بین العقلاء انّ شرایع الانبیاء قصد بها مصالح الخلق الدینیّة و الدنیویّة؛ میان عقلای جهان خلافی نیست که هدف نهایی از شرایع انبیا مصالح دینی و دنیوی بشر است». «۲»

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنّت معروف به «ابن قیّم» (م ۷۵۱) در این باره که قرآن و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله مملوّ از تعلیل احکام به حکمت‌ها و مصالح می‌باشد سخن قابل توجهی دارد. می‌گوید:

«اگر این گونه موارد در حدود یکصد یا دویست مورد بود آنها را رها می‌کردیم ولی بیش از هزار مورد است!»

آنگاه این بحث را مطرح می‌کند که تعلیل و ادوات آن در قرآن و حدیث به انواع مختلف ذکر شده است:

گاه با «لام تعلیل» که صریح در علّیت است مطرح شده، و گاه با «مفعول لأجله» که مقصود حقیقی فعل است، و گاهی با ادات «کَیْ» و ... تا آنجا که می‌گوید:

«قرآن از اوّل تا آخرش پر از حکمت‌ها و مصالح و منافع جهان تکوین و تشریع است و امکان ندارد کسی که کمترین آگاهی بر معانی قرآن داشته باشد این مطلب را انکار کند». «۳»

نامبرده در کتاب معروف خود «اعلام الموقّعین عن ربّ العالمین» در مبحث حجیّت قیاس برای تأیید مسألهٔ تعلیل احکام، دو عنوان ذکر کرده است:

۱. «القرآن یعلّل الاحکام»: در رابطهٔ با این عنوان به آیات زیادی استدلال می‌کند و واژه‌هایی را که دلالت بر تعلیل احکام دارند نام می‌برد.

---

(۱). تعلیل الاحکام، ص ۱۰۰.

(۲). الجامع الاحکام القرآن، ج ۲، ص ۶۴- ۶۳.

(۳). مفتاح دار السعادة و منشور ولایة العلم و الإرادة، ج ۲، ص ۳۷۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۱

۲. «النّبی یعلّل الاحکام»: ذیل این عنوان نیز احادیث فراوانی را نقل می‌کند که به نظر وی ناظر به تعلیل احکام است. «۱»

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنّت که از مسألهٔ تعلیل احکام سخت دفاع کرده و دربارهٔ آن به صورت مبسوط بحث کرده است: «أبو إسحاق ابراهیم بن موسی» معروف به «شاطبی» است که از فقهای بزرگ مالکی بوده و در غرناطه (گرانادا) حدود دههٔ سوم قرن هشتم به دنیا آمد و در سال ۷۹۰ هجری در گذشته است.

او در کتاب معروف خود به نام الموافقات معتقد است که شرایع برای تضمین مصالح دنیوی و اخروی بشر وضع شده است و با استقرا ثابت می‌کند که تمام تکالیف شریعت برای حفظ مصالح بندگان است و این مصالح یا ضروری هستند یا مورد نیاز عموم یا از کمالات محسوب می‌شوند.

سپس اضافه می‌کند: مصالح یا مقاصد ضروری- که از استقرای شریعت به دست آمده است-، پنج مورد است:

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

آنگاه با اشاره به اتفاق نظر معتزله و اکثر فقهای متأخر بر اعتقاد به تعلیل و اشاره به مخالفت فخر رازی در این میان می‌گوید: با استقرای احکام شریعت به این نتیجه می‌رسیم که احکام شریعت برای مصالح وضع شده، به گونه‌ای که نه فخر رازی و نه غیر او را یارای مخالفت با آن نیست و در این رابطه به آیاتی نظیر:

««وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیّٰامٍ وَ کٰانَ عَرْشُهُ عَلَی الْمٰاءِ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و عرش او بر آب قرار داشت تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است». «۲»

و آیهٔ ««وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّٰا لِیَعْبُدُونِ»؛ من جن و انس را خلق نکردم جز برای این که عبادتم کنند». «۳»

و آیهٔ ««مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ»؛ خدا نمی‌خواهد شما را به سختی دچار کند، بلکه می‌خواهد شما را پاکیزه سازد و نعمتش را بر شما تمام کند» «۴» اشاره می‌کند. «۵»

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنّت که تعلیل در احکام را پذیرفته و از آیات و روایات اقامه دلیل کرده است، «تاج الدین أبو نصر عبد الوهاب سُبکی» (م ۷۷۱) می‌باشد، او در کتاب معروف خود رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب در مورد بیان اهداف و مقاصد شریعت و تقسیم‌بندی مقاصد می‌گوید:

«مقاصد شریعت که به خاطر آنها تشریع شده است بر دو قسم است:

---

(۱). اعلام الموقّعین عن ربّ العالمین، ج ۱، ص ۱۹۰- ۱۸۷.

(۲). هود، آیهٔ ۷.

(۳). ذاریات، آیهٔ ۵۶.

(۴). مائده، آیهٔ ۶.

(۵). الموافقات، ج ۲، ص ۵- ۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۲

۱. ضروری

۲. غیر ضروری

اما ضروری خود بر دو قسم است:

نخست اینکه: در اصل و ریشه ضرورت دارد و این عالی‌ترین مرتبه مقاصد در میان تمام اقوام و ملل است. مانند: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال.

مثلًا: برای حفظ دین، جهاد تشریع شده، و برای حفظ نفوس قصاص جاری می‌شود، و برای حفظ عقل حدّ شراب جاری می گردد، و

برای حفظ نسل حدّ زنا جاری می‌شود و برای حفظ مال حدّ سرقت و (برای حفظ امنیّت جامعه) حدّ محارب اجرا می گردد» «۱» و در ادامهٔ بحث موارد دیگر را نیز ذکر می کند.

«غزالی» دانشمند معروف اهل سنّت (م ۵۰۵) نیز با اشارهٔ به اصول پنج گانه مزبور می‌نویسد:

«احترام حفظ این اصول پنج گانه و تحریم تفویت و از بین بردن آنها در میان تمام ملل و شرایع جزء بدیهیّات است». «۲»

یکی دیگر از محقّقان متتبع معاصر اهل سنّت به نام دکتر «وهبه زحیلی» در مورد تعلیل احکام می‌نویسد:

«با استقرا ثابت شده است که در احکام شرع مصالح مردم رعایت شده است».

سپس در مقام اقامهٔ دلیل بر این مطلب به آیهٔ شریفهٔ ذیل استدلال می کند:

««وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ»؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم». «۳»

و می گوید: «و مقتضی الرّحمة تحقیق مصالح الناس؛ مقتضای رحمت همان تحقق یافتن مصالح و منافع مردم است». «۴»

جالب این که او در کتاب تفسیر «المنیر» در ذیل آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده: «مِنْ أَجْلِ ذَلِکَ کَتَبْنَا عَلَی بَنِی إِسْرَائِیلَ » ... که در آن جعل قانون قصاص بر بنی اسرائیل، به قصهٔ هابیل و قابیل و حکمت‌های مندرج در این قصه تعلیل شده، بعد از تصریح بر این که مسألهٔ قصاص در تمام ادیان بوده، می‌نویسد:

«این آیه دلالت دارد که احکام خداوند گاهی توأم با تعلیل است، چرا که خداوند در این آیه می‌فرماید: «مِنْ أَجْلِ ذَلِکَ کَتَبْنَا» ای أنّ تشریع تلک الاحکام معلّلٌ بتلک المعانی؛ یعنی تشریع احکامی (مانند قصاص و امثال آن) به خاطر همان معانی (و اهداف) می‌باشد». «۵»

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنّت به نام «محمّد ابو زهره» (م ۱۳۹۶) می‌نویسد:

مقصد و هدف نهایی که در تمام احکام شریعت ثابت است، مصالح مردم است، هیچ دستوری در قرآن و احادیث وارد نشده مگر این که در آن مصلحتی حقیقی وجود دارد که به حفظ امور

---

(۱). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ۴، ص ۳۳۴.

(۲). المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶.

(۳). انبیاء، آیهٔ ۱۰۷.

(۴). اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶۲.

(۵). التفسیر المنیر، ج ۶، ص ۱۶۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۳

پنج گانه: دین، نفس، مال، عقل و نسل انسان، بر می گردد. سپس برای هر یک مثالهایی را ذکر می کند.

آنگاه می گوید:

«و إنّ هذه الامور الخمسة هی الّتی جاءت من أجل المحافظة علیها الشرائع السماویة و تحاول الشرائع الوضعیة ان تحقّقها؛ به خاطر محافظت این امور پنج گانه، شرایع آسمانی آمده است و احکام شرعیّه عهده‌دار تحقق آنهاست».

سپس به مخالفت «اشاعره» و «ظاهریه» اشاره می کند که آنها منکر تعلیل احکام شرعیّه به مصالح و مفاسد می‌باشند. همان گونه که بعضی از شافعیه و حنفیه نیز معتقدند مصالح و مفاسد نمی‌توانند جلو «فعّال ما یشاء» بودن خدا را بگیرند و خدا را وادار به جعل احکام نمایند. آنگاه در خاتمهٔ این بحث می گوید:

«انّ هذا الخلاف نظریٌّ لا یبنی علیه عملٌ، و هو أقرب الی الآراء الفقهیة، لانّ الفقهاء اجمعین قرّروا انّ الاحکام الشرعیة هی وعاء

المصالح الحقیقیّهٔ و انّه لا حکم جاء به الاسلام الّا و فیه مصلحهٔ لبنی الاسلام؛ این اختلاف بدوی و نظری است، ثمره عملی ندارد، چرا که تمام فقها پذیرفته‌اند که احکام شرعیّه ظرف مصالح حقیقیّه می‌باشند و هیچ حکمی از احکام اسلام نیست جز این که در آن مصلحتی برای مسلمین است». «۱»

یکی دیگر از نویسندگان معاصر به نام «محمّد مصطفی شلبی» دربارهٔ فلسفهٔ احکام کتاب مستقلی به نام «تعلیل الاحکام» نگاشته و در ضمن چند فصل مسألهٔ تعلیل را از دیدگاه قرآن، سنّت، صحابه و تابعین مورد بحث قرار داده، در فصل چهارم به «تعلیل در عصر تدوین و تألیف اصول فقه» اشاره می‌کند و در این بخش به یک نکتهٔ مهم تصریح می‌نماید و آن اینکه می گوید: در این برهه از زمان که کتابهای اصول فقه تدوین و تألیف می‌شد، بعضی مسألهٔ «تعلیل» را جزء اصول عقاید دانسته و برخی دیگر آن را جزء فروع پنداشته و بعضی آن را از اصل منکر شدند و بعضی در دایرهٔ کوچک تری آن را پذیرفتند.

سپس می گوید:

«من نیاز نمی‌بینم وارد این بحث شوم بعد از آن که ادلّهٔ تعلیل احکام را از دیدگاه قرآن و سنّت و صحابه و تابعین و تابعین آنها، مطرح کردم و هیچ کدام از آنها مخالفتی نداشتند.

این برهان قوی و حجّت قطعی است بر این که احکام خدا معلّل به مصالح بندگان است و بر این مطلب قبل از تولّدِ «بعضی از منکران تعلیل» اجماع و یا شبه اجماع بوده است.

با توجّه به آنچه گفته شد، چگونه ممکن است که یک مسلمان عقیده خود را از یک سلسله سخنان مشوّش و عبارات ناشی از تعصب و مغالطه بگیرد یا سخنی را بگوید که هیچ اساس و ریشه ندارد و حتّی تضاد در میان سخنان منکران تعلیل به گونه‌ای است که اگر انسان تألیفات آنها را مورد دقّت قرار دهد،

---

(۱). اصول الفقه (محمّد ابو زهره)، ص ۳۲۲- ۳۱۶.

می‌بیند که نفر بعدی اعتراف می‌کند بر آنچه قبلی آن را انکار کرده است، چرا که برای افراد بعدی، حجت آشکار شده و حقیقت و واقعیت واضح گشته و ردای تقلید و عصبیت را به دور انداخته است، بلکه مطلب بالاتر از این است تا آنجا که حتّی یک نفر در ابتدای سخن خود، در انکار تعلیل مبالغه می‌کند و در آخر کار تسلیم می‌شود و مسألهٔ تعلیل را می‌پذیرد به گونه‌ای که محلی برای نزاع لفظی نیز نمی‌ماند». «۱»

*** با توجّه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که مسألهٔ «تعلیل احکام اللّه» در میان فقهای اهل بیت علیهم السلام اجماعی است، و در بین فقها و دانشمندان اهل سنّت معروف و مشهور است. تنها کسانی که منکر حجیّت «قیاس» اند، مسألهٔ «تعلیل» را انکار می کنند، آن هم نه به صورت مطلق و در تمام موارد، بلکه در مواردی که به نظر آنها موافقان تعلیل بخواهند به وسیلهٔ «این مبنا» قیاس را زنده کنند و حجیّت آن را ثابت نمایند. در غیر این گونه موارد آنها نیز مانند دیگران مسألهٔ «تعلیل» را به مقداری که در آیات قرآن و احادیث نبوی با صراحت مطرح شده قبول دارند. بر همین اساس است که مطابق نظریهٔ بعضی از دانشمندان اهل سنّت، نزاع در این مسأله نزاع لفظی است.

یادآوری لازم:

در اینجا ذکر سه نکته لازم به نظر می‌رسد:

نخست اینکه: همانگونه که از بحث‌های گذشته روشن شد مخالفت اشاعره با مسألهٔ فلسفهٔ احکام یک مخالفت لفظی نیست بلکه آنها واقعاً این معنا را انکار می کنند و خدا را برتر و بالاتر از این می‌دانند که احکامش دارای مصالح و فلسفه‌هایی باشد (به

بحث‌های گذشته رجوع شود) ولی از آنجا که ضعف این اعتقاد برای غالب دانشمندان به ویژه دانشمندان معاصر، به وضوح اثبات شده است چاره‌ای جز این ندیده‌اند که برای توجیه سخنان آنها به مسألهٔ «لفظی بودن نزاع» پناه برند، اما به هر حال بسیار جای خوشبختی است که آن اعتقاد نادرست عملًا رد شده و در این اواخر همگی بر این نظر اتفاق دارند که احکام الهی و اوامر و نواهی خداوند از مصالح و مفاسدی که مربوط به بندگان است نشأت می گیرد و این سبب می‌شود که اسلام چهرهٔ منطقی خود را به وضوح نشان دهد.

دیگر اینکه: مصالح و مفاسد احکام (واجبات و محرّمات) در بسیاری از موارد جنبهٔ عمومی و به صورت صد درصد ندارد بلکه از این نظر مانند قوانین بشری است که از یک فلسفهٔ غالبی نشأت می گیرد.

مثلًا فلسفهٔ تحریم شراب، فساد عقل و وقوع نزاع و بغضا و دور شدن از ذکر خداست (آنگونه که در قرآن و روایات اسلامی آمده است) ولی با این حال ممکن است در فرد یا در افرادی به هنگام خوردن شراب مخصوصاً به مقدار کم این آثار ظاهر نشود. به یقین این موضوع دلیل بر حلال بودن شراب

---

(۱). تعلیل الاحکام، ص ۹۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۵

برای آنان نخواهد بود چرا که موضوع تحریم، «شراب به طور مطلق» است و حکمت و علّت آن جنبهٔ غالبی دارد و همچنین در واجبات و محرمات دیگر.

سوم اینکه: اعتراف به فلسفهٔ احکام هرگز به معنای قبول قیاسات ظنّی نیست چرا که ممکن است ما فلسفهٔ احکام را بپذیریم ولی قیاسات ظنّی را حجّت ندانیم و معتقد باشیم که قیاس تنها در جایی قابل قبول است که قطعی باشد (مانند قیاس اولویت).

به همین دلیل پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام عموماً بحث تعلیل و فلسفهٔ احکام را پذیرفته‌اند با این حال قیاسات ظنّی را حجّت نمی‌دانند (شرح بیشتر در این باره در «منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام» گذشت).

فصل دوم: آیات و روایات مربوط به فلسفهٔ احکام و افعال خدا

اشاره

گرچه در بحث‌های گذشته اشاراتی به آیات و روایات مربوط به این بحث داشتیم ولی لازم است این آیات و روایات به صورت مشروح تری مورد بررسی قرار گیرد.

۱. آیات و روایات مربوط به جهان تکوین

اشاره

در این فصل به آیات و روایاتی اشاره می‌شود که دلالت دارد بر اینکه افعال الهی در جهان تکوین از هدف و حکمتی برخوردار است چرا که خداوند حکیم است و خلقت حکیم، بدون حکمت نمی‌باشد و نیز به آیات و روایاتی اشاره می‌شود که دلیل بر این است که جهان تشریع در مسیر جهان تکوین قرار دارد و مکمّل آن است؛ پس جهان تشریع نیز برخوردار از هدف و حکمت است که همان تکامل انسان باشد. به بیان دیگر: تکالیف و دستورات الهی در جهان تشریع مصداقی از مصادیق افعال تکوینی خدا و دارای هدف و غرضی می‌باشند.

الف) آیات

آیات فراوانی در قرآن آمده که دلالت بر حکیمانه بودن عالم تکوین و برخورداری آفرینش همهٔ مخلوقات از غرض و هدفی خاص می‌کند، که از آن جمله است:

۱. «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ»؛ من جن و انس را نیافریدم جز برای این که عبادتم کنند (و راه تکامل را بپویند)». «۱»

۲. «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما بازنمی‌گردید». «۲»

۳. «الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می‌کنید». «۳»

---

(۱). ذاریات، آیهٔ ۵۶.

(۲). مؤمنون، آیهٔ ۱۱۵.

(۳). ملک، آیهٔ ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۶

۴. «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قرار دادیم تا آنها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند». «۱»

۵. «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا»؛ ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنها است بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است». «۲»

۶. «اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً»؛ خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را، فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و علم او به همه چیز احاطه دارد». «۳»

۷. «وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ* إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»؛ و اگر پروردگارت می‌خواست، همهٔ مردم را یک امّت قرار می‌داد، ولی آنها همواره مختلفند. مگر کسی که پروردگارت او را رحم کند و برای همین آنها را آفرید». «۴»

از مجموع این آیات بدست می‌آید که خلقت انسان‌ها، مرگ و حیات آنها و آفرینش آسمان و زمین برای هدفی چون امتحان و تربیت و تکامل انسانها و آگاهی آنها از قدرت و علم خدا و مشمول رحمت الهی واقع شدن بوده است.

*** ب) روایات

روایات فراوانی نیز از جانب رسول مکرم و امامان اهل بیت علیهم السلام وارد شده که به هدفمندی جهان آفرینش به طور عام و انسان به طور خاصّ تصریح می‌کند از جمله:

۱. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌خوانیم که آن حضرت فرمود:

«اعملوا فكلٌّ ميسّر لما خُلِق له

؛ (تا می‌توانید) عمل کنید که همهٔ انسان‌ها برای هدفی که آفریده شده‌اند آمادگی دارند».

«ابن ابی عمیر» می‌گوید: از امام «موسی بن جعفر علیهما السلام» از معنای حدیث بالا سؤال کردم. امام در پاسخ فرمود:

«انّ اللّه عزّ و جلّ خلق الجنّ و الانس لیعبدوه، و لم یخلقهم لیعصوه، و ذلک قوله عزّ و جلّ «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» فیسّر کلّا لما خلق له، فویل لمن استحبّ العمی علی الهدی

؛ خداوند بزرگ جن و انس را برای این آفریده که او را عبادت و اطاعت کنند، نه آنکه نافرمانیش نمایند، و این همان است که می‌فرماید: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، و چون آنها را برای اطاعت آفریده، راه را برای رسیدن به این هدف برای آنان آسان و هموار ساخته است.

پس وای به حال کسانی که (چشم بر هم گذارند و

---

(۱). کهف، آیهٔ ۷.

(۲). ص، آیهٔ ۲۷.

(۳). طلاق، آیهٔ ۱۲.

(۴). هود، آیات ۱۱۸ و ۱۱۹.

نابینایی را بر هدایت ترجیح دهند». «۱»

از این حدیث شریف استفاده می‌شود که خداوند بشر را به خاطر رسیدن به «کمال» خلق کرده، وسائل آن را، هم از نظر «تکوین» و هم از نظر «تشریع» در اختیارش گذارده است.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که از آن حضرت سؤال شد: «چرا خداوند مخلوقات را آفرید؟»

فرمود:

«انّ اللّه تبارک و تعالی لم یخلق خلقه عبثاً و لم یترکهم سُدیً بل خلقهم لاظهار قدرته و لیکلّفهم طاعته، فیستوجبوا بذلک رضوانه، و ما خلقهم لیجلب منهم منفعهٔ و لا لیدفع بهم مضرّهٔ، بل خلقهم لینفعهم و یوصلهم إلی نعیم الأبد

؛ خداوند تبارک و تعالی مخلوقات خود را بیهوده نیافرید و آنها را به صورت مهمل به حال خود نگذاشت، بلکه آنها را برای آشکار کردن قدرت و مکلّف نمودن آنها بر اطاعت (از دستورات خود) آفرید تا بدین وسیله خشنودی خدا را به دست بیاورند. (و به مقامات والا ارتقا یابند) و آنها را به خاطر جلب منفعت برای خود و دفع ضرر و زیان از خویش نیافرید، بلکه آنها را خلق کرد تا بر آنها سودی برساند و به نعمت ابدی رهنمون سازد». «۲»

از این حدیث نیز به روشنی استفاده می‌شود که هدف نهایی از افعال تکوینی و تشریعی خدا تکامل بشر است.

۳. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام گذشت هنگامی که از آن حضرت راجع به حلال و حرام سؤال کردند. در پاسخ فرمود:

«إنّه لم یجعل شیءٌ إلّا لشیء

؛ هیچ چیزی نیست مگر این که برای چیزی (و هدفی) قرار داده شده است». «۳»

اگر چه راوی از مسائل و احکام شرعی سؤال کرد، ولی پاسخ امام علیه السلام عام است و شامل افعال تکوینی نیز می‌شود. چنانکه «علّامهٔ مجلسی» این احتمال را داده. وی بعد از نقل حدیث و پس از تصریح به این که تمام احکام الهی معلّل به مصالح و مفاسد است، می‌گوید:

«و یمکن ان یعمّ بحیث یشمل الخلق و التقدیر ایضاً فانّه تعالی لم یخلق شیئاً ایضاً الّا لحکمهٔ کاملهٔ و علّهٔ باعثهٔ
؛ ممکن است کلام امام علیه السلام را عام گرفت به گونه‌ای که هم شامل خلق (تکوین) و هم شامل تقدیر (تشریع) باشد، چرا که خداوند چیزی را جز به جهت حکمت و علّتی که از آن برخوردار است نیافریده است». «۴»

و احادیث دیگری که ذکر همه آنها به طول می‌انجامد.

نتیجه این که از دیدگاه آیات و روایات اسلامی هدفمند بودن آفرینش جهان و تمامی موجودات عالم جای شک و تردید نیست.

---

(۱). توحید صدوق، ص ۳۴۷، باب السعادهٔ و الشقاوهٔ، ح ۳.

(۲). علل الشرایع، ج ۱، ص ۹، باب ۹، ح ۲.

(۳). همان مدرک، ص ۸، باب ۸، ح ۱.

(۴). بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۰، ذیل حدیث ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۸

۲. آیات و روایات مربوط به هدفمند بودن احکام شرعی

الف) آیات

آیات زیادی نیز دلیل بر برخورداری همهٔ احکام شرع از حکمت و هدف است، به گونه‌ای که بعضی از دانشمندان اهل سنّت مانند «ابن قیم» می‌گوید:

«القرآن و سنهٔ رسول اللّه مملوان من تعلیل الاحکام بالحِکَم و المصالح ... و لو کان هذا فی القرآن و السنّهٔ مائهٔ موضع او مائتین لسقناها و لکنّه یزید علی الف موضوع!؛ قرآن و سنّت مملوّ از تعلیل احکام به مصالح و حکمت‌هاست ... اگر این گونه موارد در قرآن و حدیث حدود یکصد یا دویست مورد بود، از آنها می‌گذشتیم؛ ولی موارد آن از هزار موضوع تجاوز می‌کند (قابل شمارش نیست)». «۱»

در هر حال در اینجا به بعضی از آن موارد در لسان آیات اشاره می‌شود:

۱. ««أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِذِکْرِی»؛ نماز را برای یاد من بپادار». «۲»

در این آیه به یکی از فلسفه‌های مهم نماز اشاره شده است و آن اینکه: نماز انسان را از غفلت و فراموشی نسبت به خداوند نجات می‌دهد، و می‌دانیم غفلت از خدا بزرگترین عامل بدبختی بشر است.

جالب این که در بعضی احادیث آمده است که:

بزرگترین فساد، غفلت از خداست. «۳»

۲. ««کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»؛ روزه بر شما نوشته (واجب) شده، همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند، نوشته شد تا پرهیزکار شوید». «۴»

در این آیه، تقوا به عنوان فلسفهٔ تشریع روزه بیان شده است.

۳. ««وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ یٰا أُولِی الْأَلْبٰابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»؛ و برای شما در قصاص حیات و زندگی است ای صاحبان خرد، شاید شما تقوا پیشه کنید». «۵»

در این آیه دو چیز فلسفهٔ تشریع قصاص قرار گرفته: نخست اینکه قصاص مایهٔ حیات بشر و حفظ نفوس است و دیگر اینکه موجب

تقوا و پرهیزکاری معنوی می گردد.

۴. ««فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هٰادُوا حَرَّمْنٰا عَلَیْهِمْ طَیِّبٰاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»؛ به خاطر ظلمی که از یهود صادر شد بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم». «۶»

از این آیه بدست می‌آید که گاه ممکن است فلسفه و علّت بعضی از احکام مجازات در برابر

---

(۱). مفتاح دار السعادهٔ و منشور ولایهٔ العلم و الارادهٔ، ج ۲، ص ۳۷۴ (در مباحث گذشته به کلام ایشان اشاره شد).

(۲). طه، آیهٔ ۱۴.

(۳). امام جعفر صادق علیه السلام فرمود: «أعظم الفساد أن یرضی العبد بالغفلهٔ عن اللّٰه و هذا الفساد یتولّد من طول الأمل و الحرص و الکبر؛ بزرگترین فساد این است که انسان به غفلت از خدا راضی شود و این فساد از آرزوهای بلند و حریص بودن بر دنیا و تکبر نشأت می گیرد». (بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۳۹۵).

(۴). بقره، آیهٔ ۱۸۳.

(۵). بقره، آیهٔ ۱۷۹.

(۶). نساء، آیهٔ ۱۶۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۰۹

بعضی از گناهان و تنبّه یافتن باشد.

۵. در مورد افراد مسافر و بیمار که از حکم روزه معاف می‌باشند، فلسفهٔ آن را نفی عسر و حرج ذکر می کند، می‌فرماید: ««یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ»؛ خداوند راحتی شما را می‌خواهد نه زحمت شما را». «۱»

۶. در مورد فلسفهٔ حرمت خمر و قمار می‌خوانیم: ««یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِمٰا إِثْمٌ کَبِیرٌ»؛ دربارهٔ شراب و قمار از تو سؤال می کنند، بگو در آنها گناه (و زیان) بزرگی است». «۲»

۷. در مورد فلسفهٔ تقسیم «فیء» (غنایمی که بدون جنگ به دست می‌آید) با رعایت شرایط مخصوص و مصرف آن در مصارف مورد نیاز، چنین می‌فرماید: ««کَیْ لٰا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیٰاءِ مِنْکُمْ»؛ تا در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد». «۳»

این آیه یک اصل اساسی و مهم در مسائل اقتصاد اسلامی به شمار می‌آید، و در جهت‌گیری اقتصاد اسلامی که یکی از مهم‌ترین برنامه‌های حیات واقعی جوامع بشری است در عین احترام به مالکیّت شخصی و خصوصی، برنامه را آن چنان تنظیم کرده است که اموال و ثروت‌ها متمرکز و در اختیار گروه و قشر خاصّی قرار نگیرد، بلکه پیوسته در میان تمام انسان‌ها دست به دست گردد تا برده‌داری و استعمار از ریشه خشکانیده شود. «۴»

از آنچه گذشت بدست آمد که قرآن در بیان علّت و فلسفهٔ احکام شیوه‌های مختلفی را پیموده است؛ چنانکه نویسندهٔ معاصر «محمّد مصطفی شلبی» در این باره می گوید:

«مسلک و منهج قرآن در بیان تعلیل احکام و اسباب آنها غیر از روش جدیدی است که دانشمندان معاصر ابداع کرده‌اند چرا که قرآن در مقام بیان علل احکام از شیوه‌های مختلفی بهره‌برداری کرده است و در مسیر تعلیل و بیان احکام، طریق واحدی را نپیموده است تا این که انسان‌ها خسته شوند و گوش‌ها ملول گردد، بلکه با عبارات متنوّع، گاه مفصّل و گاه مجمل بیان کرده است». «۵»

ب) فلسفهٔ احکام از منظر روایات

در احادیث اسلامی تعبیراتی آمده است که با صراحت و به دو گونه به فلسفهٔ احکام اشاره می کند:

نخست روایاتی که به نحو عام فلسفهٔ احکام را مصالح بندگان معرفی می کند، و دیگر روایاتی که بعضی از مصادیق مصلحت را ذکر می‌نماید.

دکتر وهبه زحیلی- از دانشمندان معاصر اهل سنّت- می نویسد:

«کثیراً ما یذکر النبیّ صلی الله علیه و آله الحکم معلّلًا إیّاه بما یترتّب علیه من المصالح الدینیّة و الدنیویّة؛ در موارد زیاد پیامبر صلی الله علیه و آله احکام را توأم با بیان علل و فلسفهٔ آنها که مربوط به مصالح دینی و دنیوی بوده، بیان کرده

---

(۱). بقره، آیهٔ ۱۸۵.

(۲). بقره، آیهٔ ۲۱۹.

(۳). حشر، آیهٔ ۷.

(۴). برگرفته از: تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۷ سورهٔ حشر.

(۵). تعلیل الاحکام، ص ۱۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۰

است». «۱»

از جملهٔ روایات قسم نخست:

۱. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: خداوند به بندگانش چنین خطاب کرد:

«أطیعونی فیما أمرتکم به و لا تعلّمونی بما یصلحکم فانّی أعلم به و لا أبخل علیکم بمصالحکم

؛ ای بندگان من! در اوامر و دستوراتی که به شما داده‌ام مرا اطاعت کنید، زیرا من بهتر از شما بر مصالح شما آگاهم و در بیان آنچه به مصلحت شماست بخل نمی‌ورزم». «۲»

۲. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«یا عباد الله أنتم کالمرضی و ربّ العالمین کالطبیب، فصلاح المرضی فیما یعلّمه الطبیب و یدبّره، لا فیما یشتهیه المریض و یقترحه، ألا فسلّموا للّه أمره تکونوا من الفائزین

؛ بندگان خدا! شما به منزلهٔ بیماران می‌باشید و پروردگار جهان به منزلهٔ طبیب، پس صلاح مریض و مصلحت او در آن دستوراتی است که طبیب برای وی تشخیص می‌دهد، نه در آن چیزهایی که مریض علاقه دارد و پیشنهاد می‌نماید. بنابراین تسلیم فرمان خدا شوید تا به پیروزی و کامیابی دست یابید». «۳»

۳. در حدیث صحیحی از جمیل بن درّاج آمده است:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن شیء من الحلال و الحرام. فقال: انّه لم یجعل شیء إلّا لشیء

؛ از امام صادق علیه السلام از حلال و حرام سؤال کردم، فرمود: هیچ حکمی بدون علّت وضع نشده است». «۴»

۴. در حدیثی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم: تمام چیزهایی را که خداوند مباح کرده به خاطر مصلحت و منفعت بوده و هرچه را حرام کرده به خاطر مفسده و مضرات و خطرات آن بوده است. می‌فرماید:

«إنّ اللّه تبارک و تعالی لم یبح أکلًا و لا شرباً الّا لما فیه من المنفعة و الصلاح، و لم یحرّم إلّا ما فیه من الضرر و التلف و الفساد

؛ خداوند از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها چیزی را مباح نکرده مگر اینکه در آن منفعت و مصلحت بوده و چیزی را حرام نکرده، مگر این که در آن ضرر و نابودی و فساد بوده است». «۵»

۵. در حدیث معروف تحف العقول چنین آمده است:

«و كلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهىّ عنه من جهة أكله و شربه ... فهذا كلّه حرام و محرّم

؛ هر چیزی که در خوردن و آشامیدن آن فساد باشد، حرام است». «۶»

و از جمله از روایات قسم دوم روایات زیر است.

۱. دکتر وهبه زحیلی در کتاب خود می‌نویسد:

ابن مسعود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، که دربارهٔ فلسفهٔ ازدواج فرمود:

«يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فلْيتزوّج، فانّه اغضّ للبصر، و أحصن للفرج و من لم

---

(۱). اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۰.

(۲). عدة الداعی، ص ۳۷.

(۳). همان مدرک.

(۴). علل الشرایع، ج ۱، ص ۸، باب ۸/ ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۶۰، ص ۱۱۰ (به این حدیث در بحث‌های گذشته نیز اشاره شد).

(۵). مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۶۵، باب اوّل از ابواب اطعمه محرمه، ح ۵.

(۶). تحف العقول، ص ۳۳۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۱

يستطع، فعليه بالصّوم

؛ ای جمعیّت جوانان! هر که از شما قدرت و توان مالی برای انتخاب همسر دارد، ازدواج کند، چرا که مانع چشم چرانی می‌شود و برای حفظ پاکدامنی مؤثّرتر است و هرکس که چنین امکاناتی ندارد، (برای کنترل خویش) روزه بگیرد».

۲. آن حضرت در مورد فلسفهٔ نهی و اجتناب از ازدواج دو همسر، که یکی خاله و یا عمّه دیگری است، فرمود:

«إنّكم إنْ فعلتم ذلك، قطعتم أرحامكم

؛ اگر چنین کنید، قطع رحم کرده‌اید». «۱»

۳. ابن قیّم در کتاب خود روایتی را در مورد فلسفهٔ عدم نجس العین بودن گربه نقل می‌کند که:

«إنّها من الطّوافين عليكم و الطّوافات

؛ گربه همیشه بر اطراف شما دور می‌زند و از طواف کنندگان (به گِرد شما) است (اگر نجس باشد، به عسر و حرج خواهید افتاد)». «۲»

۴. امام رضا علیه السلام در مورد فلسفهٔ حرمت خون می‌فرماید:

«و حرّم اللّه عزّ و جلّ الدّم ... لانّه ... يسىء الخُلق و يورث القسوة للقلب، و قلّة الرأفة و الرحمة حتّى لا يؤمن أنْ يقتل ولده و والده و صاحبه

؛ خداوند عزّ و جلّ خوردن خون را حرام کرده ... برای این که خونخواری برای انسان سوء خلق می‌آورد، و موجب قساوت دل می‌شود، و رأفت و مهربانی را کم می‌کند به حدّی که ممکن است انسان فرزند یا پدر یا دوست خود را بکشد». «۳»

۵. در حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام دربارهٔ مفاسدی که از مصرف مشروبات الکلی متوجّه شخص شراب‌خوار و دیگران می‌شود، می‌خوانیم:

...« إنّ مدمن الخمر كعابد وثن و يورثه الارتعاش و يهدم مروّته، و يحمله على التجسّر على المحارم من سفك الدماء و ركوب الزنا حتى لا يؤمن إذا سكر أنْ يثب على حرمه و هو لا يعقل ذلك و الخمر لا تزيد شاربها إلّا كلّ شرٍّ

؛ انسان دائم الخمر مانند بت‌پرست است، و شراب‌خواری موجب ارتعاش در اعضای او می‌شود، و جوانمردی او را نابود می‌کند و بر ارتکاب گناهان بزرگ مانند خونریزی و زنا جسورش می‌سازد، به گونه‌ای که بیم آن می‌رود که به محارم خود تجاوز نماید، چرا که عقل را از دست داده است، (و به طور کلّی) شراب جز بر شرّ و بدی شراب‌خوار چیز نمی‌افزاید». «۴»

۶. همچنین در این باره در حدیث دیگری از هشام بن حکم می‌خوانیم:

«سأل الزندیق أبا عبد اللّه علیه السلام فقال: لِمَ حرّم اللّه الخمر و لا لذّة افضل منها؟ قال: حرّمها لانّها امّ الخبائث و رأس کلّ شرّ، یأتی علی شاربها ساعة یسلب لبّه و لا یعرف ربّه، و لا یترک معصیة إلّا رکبها و لا حرمة إلّا انتهکها و لا رحماً ماسّة إلّا قطعها، و لا فاحشةً الّا أتاها و السکران زمامه بید الشیطان إنْ أمره أنْ یسجد للاوثان سجد، و ینقاد حیث ما قاده...

؛ مرد

---

(۱). اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۱- ۱۰۱۰. قابل ذکر است که حدیث دوم را ابن قیّم در کتاب اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۱۸۹ نیز نقل کرده است.

(۲). اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۱۹۰.

(۳). بحار الأنوار، ج ۶۲، ص ۱۶۵، ح ۳.

(۴). همان مدرک، ص ۱۶۴، ح ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۲

کافری از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: چرا خداوند شراب را تحریم کرده است در حالی که لذت آن از هر چیز بیشتر است؟ امام در پاسخ فرمود: علّت تحریم شراب برای این است که ریشه و اساس خبائث و زشتی‌هاست و سرآغاز هر بدی و شرّی است. ساعتی بر شراب‌خوار می‌گذرد که عقل او را سلب می‌کند (و از کار می‌اندازد) و پروردگار خود را نمی‌شناسد، و هر گناهی را مرتکب می‌شود و هر حرمتی را هتک می‌کند و با تمام خویشاوندان قطع رحم می‌کند و تمام کارهای قبیح و زشت را انجام می‌دهد و زمام آدم مست در اختیار شیطان است، اگر به او فرمان دهد که به بت‌ها سجده کند، فرمان می‌برد و مطیع شیطان می‌شود، که هرجا مایل بود او را ببرد». «۱»

۷. امام امیر مؤمنان علی علیه السلام در بخش کلمات قصار «نهج البلاغه» رقم ۲۵۲ به بخش مهمّی از علل و فلسفه‌های احکام الهی اشاره کرده، می‌فرماید:

«فرض اللّه الایمان تطهیراً من الشرک و الصلاة تنزیهاً عن الکبر ... و الحجّ تقویة للدّین و الجهاد عزّاً للاسلام

؛ خداوند ایمان را به خاطر تطهیر از شرک واجب فرمود و نماز را برای پاک کردن از تکبّر ... و حج را برای تقویت دین و جهاد را جهت عزّت اسلام».

۸. در خطبهٔ معروف و تاریخی برترین بانوی دو عالم، حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نیز آمده است:

«فجعل اللّه الایمان تطهیراً لکم من الشّرک و الصّلاة تنزیهاً لکم عن الکبر...

؛ خداوند ایمان را برای پاک شدن شما از شرک قرار داد و نماز را جهت بازداشتن شما از تکبّر ». «... ۲»

۹. از بعضی احادیث به روشنی استفاده می‌شود که نه تنها احکام و دستورات الهی در حال حیات و زندگی در دنیا به صلاح و منفعت بندگان است، بلکه بعضی از دستورات اسلام و انجام دادن آن بعد از مرگ انسان نیز به نفع او می‌باشد، لذا در حدیثی از امام رضا علیه السلام درباره فلسفهٔ نماز میّت می‌خوانیم:

«انّما امروا بالصلاة علی المیّت لیشفعوا له، و لیدعوا له بالمغفرة، لانّه لم یکن فی وقتٍ من الاوقات أحوج الی الشفاعة فیه و الطلبة و

الاستغفار من تلك الساعة

؛ مردم برای این به نماز میّت فرمان داده شدند که برای میّت در پیشگاه خدا شفاعت کنند و برای او طلب مغفرت کنند زیرا میّت در آن زمان بیش از هر زمانی به شفاعت و درخواست رحمت و مغفرت نیازمند است». «۳»

***

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۶۲، ص ۱۶۲، باب علل تحریم محرمات، ح ۱.

(۲). احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۳؛ کشف الغمه، ج ۲، ص ۱۰۸؛ بلاغات النساء، تألیف ابن طیفور (متوفّای ۳۸۰ ق)؛ اعلام النساء، ج ۴، ص ۱۱۶؛ احقاق الحق، ج ۱۰، ص ۲۹۶؛ الغدیر، ج ۷، ص ۱۹۵؛ امالی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۹؛ الشافی، سیّد مرتضی، ج ۴، ص ۶۹؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۲۱۰ و ۲۴۹.

(۳). وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۷۷۶، ح ۲۱، باب ۵ از ابواب «صلاة الجنازة».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۳

فصل سوم: اقسام فلسفه‌های احکام

فلسفه‌ها و حکمت‌های احکام به چهار قسم تقسیم می‌شود.

قسم اوّل: حکمتها و فلسفه‌های احکامی که از همان آغاز بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر همگان آشکار بوده و به اصطلاح جزء ضروریات و بدیهیّات بوده است و هرکس به اندازهٔ فکر و اندیشه و معلومات خود چیزی از آن را درک می‌نمود. مانند:

فلسفهٔ تحریم دروغ، خیانت، تهمت، قتل نفس، سرقت، ظلم و ستم، کم‌فروشی و تقلّب در معاملات و همچنین فلسفهٔ امر به عدالت، پاکی، درستی، کمک به مستمندان، دفاع از ستمدیدگان، نیکی به والدین، بستگان و همسایگان و امثال اینها که هر کسی در هر پایه‌ای از معلومات، در هر عصر و زمان باشد، فلسفه و سرّ این احکام را درمی‌یابد. بر همین اساس و به جهت ادراک عقل نسبت به فلسفهٔ بسیاری از احکام است که در آن روایت معروف از عقل به «حجّت باطنه» تعبیر شده است:

«إنّ للّهِ علی النّاس حجّتین حجّة ظاهرة و حجّة باطنة »...

. «۱» *** قسم دوم: فلسفه‌هایی که بر تودهٔ مردم روشن نبوده، ولی در آیات قرآن یا احادیث پیشوایان دین اشاراتی به آنها شده است، از قبیل فلسفهٔ روزهٔ ماه مبارک رمضان که تودهٔ مردم حتّی گاهی برخی دانشمندان از فلسفهٔ سه‌گانهٔ: اخلاقی، اجتماعی و بهداشتی آن بی‌خبر بودند؛ ولی توسّط شارع مقدّس پرده از روی آن برداشته شده است. قرآن کریم در مورد تأثیر تربیتی و اخلاقی روزه می‌فرماید...: «

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». «۲»

دربارهٔ تأثیر اجتماعی روزه در حدیث پرمحتوایی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که در پاسخ سؤال هشام بن حکم از فلسفهٔ روزه فرمود:

«انّما فرض اللّه الصیام لیستوی به الغنیّ و الفقیر و ذلك انّ الغنیّ لم یکن لیجد مسّ الجوع فیرحم الفقیر...

؛ خداوند روزه را برای این واجب کرد که میان ثروتمند و فقیر مساوات برقرار گردد، چرا که شخص ثروتمند هرگز ناراحتی گرسنگی را درک نمی‌کند تا به فکر مستمندان باشد و به آنها ترحم نماید». «۳»

و دربارهٔ اثر بهداشتی روزه و تأمین سلامت جسم انسان‌ها و مصون و محفوظ ماندن از بیماری‌های گوناگون در حدیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

«صوموا تصحّوا

؛ روزه بگیرید تا سالم باشید». «۴»

نظیر این احکام، فراوان است به گونه‌ای که کتابی نیز بر این اساس به وسیلهٔ یکی از بزرگترین محدّثان شیعی یعنی «شیخ صدوق» (م ۳۸۱) به نام «علل الشرایع» نوشته شده است.

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۱۶.

(۲). بقره، آیهٔ ۱۸۳.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۷، ص ۳، ح ۱.

(۴). سیری در فلسفه احکام، ص ۱۲۲.

دائرةُ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۴

از دانشمندان اهل سنّت- همان گونه که قبلًا گفته شد- نیز در این باره کتابی نوشته شده است به نام «تعلیل الاحکام» تألیف «محمّد مصطفی شلبی» (م ۱۴۰۱).

*** قسم سوم: احکامی که با گذشت زمان، و پیشرفت علم و دانش و آگاهی بشری، پرده از روی فلسفه و اسرار آنها برداشته می‌شود، و این خود یکی از سندهای زنده بر حقانیّت و عظمت احکام اسلامی و پیام‌های آسمانی است.

مثلًا آثار زیان بار جسمی و روحی و اجتماعی مشروبات الکلی و حتّی اثر گذاردن آن روی «ژنها» که امروز از زبان متخصّصان می‌شنویم، و آمار آنها را از مجلّات و رسانه‌های اطلاع‌رسانی شنیده و می‌خوانیم، و یا مرگ‌ومیرهای ناشی از آن، همه و همه از این قبیل می‌باشند که گذشت زمان، و بالا رفتن سطح فکر و دانش بشر، پرده از روی آن برداشته است.

قرآن کریم گوشت خوک را حرام کرده است «۱» و امروزه آثار زیانبار آن توسّط دانشمندان کشف شده است. از جمله آنکه گوشت این حیوان دارای دو نوع انگل خطرناک به نام «کرم تریشین» و «کرم کدو» است.

کرم تریشین در یک ماه ۱۵ هزار تخم‌ریزی می‌کند و سبب پیدایش امراض گوناگونی مانند کم خونی، سرگیجه، تب‌های مخصوص اسهال، دردهای رماتیسمی، کشش اعصاب، خارش داخل بدن، تراکم پیه‌ها، کوفتگی و خستگی، سختی عمل جویدن و بلعیدن غذا و تنفس و غیره می‌گردد.

در یک کیلو گوشت خوک ممکن است ۴۰۰ میلیون نوزاد کرم تریشن باشد و شاید همین امور سبب شد که در چند سال قبل در کشور روسیه خوردن گوشت خوک ممنوع اعلام شد.

علاوه بر آن، خوک سمبل بی‌غیرتی و حیوانی است کثیف، که استفاده از آن موجب بی‌تفاوتی افراد در مسائل ناموسی می‌شود. «۲»

و یا در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌خوانیم که آن حضرت به شدّت از عمل زناشویی در جایی که حتّی کودک شیرخواری باشد نهی کرده، چرا که او از فلاح و رستگاری دور و مرتکب کارهای منافی عفت می‌شود، می‌فرماید:

«و الّذی نفسی بیده لو أنّ رجلًا غشی امرأته و فی البیت صبیٌّ مستیقظ یراهما و یسمع کلامهما و نَفَسهما ما أفلح أبداً

؛ سوگند به آن کسی که جان من در دست اوست، اگر کسی با همسر خود آمیزش جنسی انجام دهد، در حالی که در آنجا کودکی (هرچند صغیر و کوچک) باشد و عمل و سخن آنها را بشنود، رستگار نخواهد شد». «۳»

ناگفته پیداست که فلسفهٔ اینکه چگونه عمل زناشویی در منظر یک کودک (با آنکه از درک و فهم

---

(۱). بقره، آیهٔ ۱۷۳؛ مائده، آیهٔ ۳؛ نحل، آیهٔ ۱۱۵.

(۲). ر. ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۵۸۶.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ص ۹۴، باب ۶۶ از ابواب مقدّمات نکاح، ح ۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۵

چگونگی عمل قاصر است) سبب زنا می‌شود مسأله‌ای است که در طول زمان روشن شده است.

*** قسم چهارم: فلسفه‌هایی که نه از آغاز روشن بوده و نه به مرور زمان روشن شده، و نه در لابه‌لای متون اسلامی به آن اشاره‌ای شـده است. ماننـد فلسـفهٔ تعـداد رکعات نمازها، یا حـدّ نصاب اجناس زکات و یا بعضـی از اعمال و مناسک حـج که در این ردیف می‌باشند.

در اینکه آینـدگان با پیشرفت‌های جدیـد علم و دانش می‌تواننـد پرده از روی آن بردارنـد و آیا معلومات بشری توان کشف آن را دارد به طور قاطع جوابی نمی‌توان داد.

همین قدر می‌دانیم که این احکام به همان اندازه برای ما محترم و لازم الاتباع است که احکام سه قسم پیشـین بودند، چرا که احکام همه این اقسام از علم نامحـدود پروردگار سرچشـمه گرفته‌انـد و عبودیّت و اطاعت خالص اقتضا دارد که در مقابل این قسم نیز تعبّد محض داشته باشیم.

این همان نکته‌ای است که قرآن کریم در مقام بیان فلسفه تغییر قبله از «بیت المقدّس» به سوی «کعبه» به آن اشاره کرده، می‌فرماید: «وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَهَ الَّتِی کُنْتَ عَلَیْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ یَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ یَنْقَلِبُ عَلَی عَقِبَیْهِ وَ إِنْ کَانَتْ لَکَبِیرَهً إِلَّا عَلَی الَّذِینَ هَدَی اللّهُ»؛ و ما آن قبله‌ای را که قبلًا بر آن بودی تنها برای این قرار دادیم تا افرادی که از پیامبر پیروی می‌کننـد از آنها که به عقب بازمی‌گردنـد (و از پیروی آن حضرت سرباز می‌زنند) مشخص شوند، و مسلّماً این حکم جز بر کسانی که خداوند آنها را هدایت کرده دشوار است». «۱»

در این آیهٔ شریفه دو نکته قابل توجّه است:

نخست این که سرّ و فلسـفه تغییر قبله در حقیقت اظهار تبعیّت و پیروی مطلق و بـدون چون و چرا از رسول خدا صـلی الله علیه و آله می‌باشـد که روح و جـان تمـام دسـتورات خداونـد مخصوصاً در مسائل عبادات است. (گرچه در ظاهر پاسـخی به ادعاهای یهود نیز بوده است و مفسّران به آن اشاره کرده‌اند).

و جملهٔ: «لِنَعْلَم مَنْ یتّبع الرّسول» اشاره به همین نکته دارد.

نکته دوم این که این چنین تسـلیم مطلق و تعبّـد محض کار سـهل و آسانی نیست، بلکه سـخت و دشوار است، مگر برای کسانی که توفیق و هدایت الهی شامل حال آنها شود، که جمله: «و إنْ کانَتْ لَکبیرهً » ... به آن اشاره دارد!

روایت امام رضا علیه السلام نیز مؤیّد همین مطلب است، که فرمود:

«و اعلموا انّ رأس طاعـهٔ اللّه سـبحانه التسـلیم لمـا عقلنـاه و مـا لم نعقله ... و انّما امتحن اللّه عزّ و جلّ بطاعته لما عقلوه و ما لم یعقلوه ایجاباً للحجّهٔ و قطعاً للشّبههٔ

؛ بدانیـد که در رأس اطاعت خـدای سـبحان این مطلب قرار گرفته که ما باید در برابر تمام احکام و دسـتورات و قوانین الهی تسـلیم شویم، و همه آنها را اجرا کنیم،

(۱). بقره، آیهٔ ۱۴۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۶

چه احکامی که فلسـفهٔ آنها را عقل ما درک می‌کنـد و چه احکام و دسـتوراتی که فلسـفه آنها را عقل ما نمی‌تواند درک کند ... و

خداونـد مردم را بـا اطـاعت و بنـدگی خود بـا قوانین عقلانی و فوق عقل، امتحان و آزمایش می‌کنـد، تا حجّت بر مردم تمام شود و شبهه‌ها زدوده گردد». «۱»

امیر مؤمنان علی علیه السلام در یکی از سخنان خود در این باره که بعضی از دستورات الهی فلسفهٔ اصلی آن بر بندگانش روشن نیست، و خداوند به وسیلهٔ آنها بندگان خود را امتحان می‌کند، چنین می‌فرماید:

...« و لکنّ اللّه سبحانه یبتلی خلقه ببعض ما یجهلون اصله، تمییزاً بالاختبار لهم، و نفیاً للاستکبار عنهم، و إبعاداً للخُیَلاء منهم

؛ و لکن خداونـد مخلوقات خویش را با اموری که از فلسفه و ریشهٔ آن آگاهی ندارنـد می‌آزماید تا مطیع از عاصی ممتاز گردد و تکبر را از آنها بزداید و آنان را از کبر و نخوت دور سازد». «۲»

«شیخ صدوق» در کتاب معروف خود علل الشرایع حدیث مفصّل و طولانی را دربارهٔ فلسفهٔ احکام از «فضل بن شاذان» از امام رضا علیه السلام نقل کرده است، «۳» که در بخش آغازین آن حدیث چنین آمده است:

«اگر کسی سؤال کند: آیا ممکن است شخص حکیم، بندهٔ خود را بدون علّت و فلسفه، به یک سلسله کارها مکلّف کند؟

پاسخ می‌دهیم: هرگز! چرا که او حکیم است، و کارهای او توأم با حکمت است، نه بیهوده و بدون هدف.

اگر کسی بپرسد: چرا خداوند مخلوقات خود را مکلّف کرده است؟

پاسخ می‌دهیم: در تکلیف خداوند علل و فلسفه‌هایی است!

اگر سؤال کند: آن علل و اسرار، شناخته شده است یا ناشناخته؟

پاسخ می‌دهیم: شناخته شده.

اگر سؤال شود: آیا شما آن اسرار و فلسفه‌ها را می‌دانید و می‌شناسید؟

پاسخ می‌دهیم: برخی از آنها را می‌شناسیم و بعضی دیگر را نمی‌شناسیم». «۴»

از این حدیث شریف استفاده می‌شود که: اوّلًا:

---

(۱). بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۴۸.

(۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

(۳). اگر چه حدیث به صورت «فإن قال قائل» «قیل کذا» از زبان «فضل بن شاذان» نقل شده است، ولی در آخر حدیث دارد که: «علی بن محمّد بن قتیبه نیشابوری» می‌گوید: به «فضل بن شاذان» بعد از شنیدن علل و فلسفهٔ (بعضی از) احکام گفتم: آیا این علل و فلسفه‌های احکام محصول استنباط شخصی خود بوده و از نتایج و برداشت عقل خودت می‌باشد یا این که از امام رضا علیه السلام شنیده‌ای و روایت می‌کنی؟

در پاسخ گفت: من کجا و علم و آگاهی به مراد و مقصود خدا از آنچه فرض نموده کجا؟ من علم به مراد خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و علل و اسرار احکام ندارم، بلکه هرچه می‌گویم از آقایم أبو الحسن الرضا علیه السلام است که آنها را یکی بعد از دیگری از آن حضرت می‌شنیدم و جمع‌آوری کرده‌ام.

آنگاه «علی بن قتیبه» می‌افزاید: آیا من می‌توانم به توسّط تو همهٔ آنها را از امام رضا علیه السلام نقل کنم؟

فضل بن شاذان پاسخ داد: آری!

(۴). علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۵۱، باب ۱۸۲، ح ۹؛ بحار الأنوار، ج ۶، ص ۵۸ و ۸۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۷

تمام افعال و احکام الهی فلسفه و سرّی دارد.

ثانیاً: همهٔ اسرار احکام در دست همگان نیست، بلکه فلسفهٔ برخی از احکام، بر انسان‌های معمولی پنهان است.

ثالثاً: ما موظفیم به همهٔ دستورات الهی عمل کنیم و به هیچ وجه عمل به آن وابسته به آگاهی از فلسفهٔ آن نیست.

این نکته نیز قابل توجّه است که اکثر روایات مربوط به این دسته چهارم در محدوده عبادات و به اصطلاح در تعبدیّات وارد شده است، امّا احکام مربوط به معاملات غالباً فلسفه آنها روشن است لذا دربارهٔ فلسفهٔ آنها کمتر سؤال شده است.

ممکن است این نکته بر این اساس مبتنی باشد که در اعمال عبادی و احکام تعبّدی قصد قربت شرط قبولی و صحّت عمل است و دست یابی به فلسفه‌های اخلاقی، اجتماعی، بهداشتی و امثال آن نمی‌تواند انگیزه اصلی عمل باشد، مثلًا در حدیث

«صوموا تصحّوا» «۱»

اثر بهداشتی آن را نمی‌توان انگیزهٔ اصلی روزه گرفتن قرار داد، بلکه در چنین مواردی صرفاً امتثال امر و فرمان خدا و به اصطلاح «قربةً الی اللّه» باید انگیزه باشد. هر چند آگاهی بر فلسفه‌های عمل تأکید بیشتری بر آن می‌کند.

*** یادآوری: در پایان این بحث توجّه به این نکته ضرورت دارد که فقیه در مقام استنباط و تخریج فروع، موظّف است طبق ادلّه‌ای که حجیّت آنها شرعاً ثابت شده است احکام شرع را استنباط کند، هر چند مصالح و مفاسد حکم را نداند.

به بیان دیگر: فقیه موظّف است که موضوعات احکام را (که به منزلهٔ علل احکامند) شناسایی کند و بر اساس آن بیان حکم نماید گرچه از حکمت‌ها، آگاهی نداشته باشد.

برخی از دانشمندان اهل سنّت نیز به این نکته تصریح کرده‌اند. از آن جمله نویسندهٔ کتاب «اصول الفقه الاسلامی» است که بعد از تصریح به اینکه: «علما و دانشمندان اتفاق دارند بر اینکه خداوند احکام را به خاطر مصالح بندگان خود تشریع کرده است، و این مصلحت گاه برای جلب منفعت است، و گاه برای دفع مفسده و ضرر، ولی حکمت و فلسفهٔ تمام احکام ظاهر و آشکار نیست، بلکه گاهی مخفی و پنهان است و عقل انسان آن را درک نمی‌کند» چنین می‌گوید:

«فیکون الفرق بین حِکمة الحُکم و علّته: انّ الاولیٰ هی السبب الموجب للتّشریع، و الغایة المقصودة منه لما تضمّنت من المنفعة الّتی قصد الیها الشارع و انّ الثانیة أی العلّة هی الامر الظاهر المنضبط الّذی بُنی حکم الاصل علیه و ربط به وجوداً و عدماً؛ فرق میان «حکمت حکم» و «علّت آن» این است که: حکمت عبارت است از آن چیزی که موجب تشریع حکم شده و مقصود نهایی از حکم می‌باشد که همان منافعی است که مقصود شارع است، ولی علّت آن چیزی است که تحت یک ضابطهٔ خاص قرار گرفته و حکم، وجوداً و

(۱). بحار الأنوار، ج ۵۹، ص ۲۶۷، ح ۴۵.

عدماً بر محور آن دور می‌زند».

آنگاه برای روشن شدن مطلب فوق، مثالی ذکر می‌کند و آن اینکه: حکمت قصر در نمازهای چهار رکعتی در مسافرت همان تسهیل و تخفیف به خاطر مشقّت سفر است، و این حکمت، امر تقدیری غیر منضبط است و حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آن نیست، و لذا برای رابران که زحمت آنها در حضر بیش از مشقّت سفر است، اجازه قصر داده نشده است، امّا برای مسافر این اذن داده شده، اگر چه در رفاه و آسایش باشد، چرا که علّت (موضوع) حکم که همان سفر باشد موجود است.

وی در پایان سخن خود می‌گوید:

«و خلاصة البحث: أنّ الاحکام الشرعیة تدور وجوداً و عدماً مع عللها لا مع حکمتها؛ خلاصهٔ بحث این که احکام شرع دائر مدار علل آنهاست نه حکمت آنها». «۱»

*** کوتاه سخن اینکه

اوّلا: تمام احکام الهی بدون شک تابع اسرار و فلسفه‌هایی است که سبب تشریع آن احکام شده و این مصالح و مفاسد همه به بندگان بازمی گردد.

ثانیاً: ما از قسمت عمدهٔ فلسفهٔ احکام- هر چند به تعلیم خداوند و پیامبر و جانشینانش- باخبریم ولی بخشی از آن هنوز بر ما پنهان است.

ثالثاً: اطاعت اوامر الهی هر چند با آگاهی از فلسفه‌هایش جاذبهٔ بیشتری دارد ولی هرگز مقیّد به آن نیست. ما باید اوامر او را به کار بندیم و از نواهی او بپرهیزیم خواه فلسفهٔ حکم را بدانیم یا ندانیم؛ چرا که اگر از فلسفهٔ تفصیلی آن بی‌خبریم فلسفهٔ اجمالی آن را می‌دانیم زیرا خداوند حکیم نه بی‌جهت به چیزی امر می کند و نه بدون علّت از چیزی نهی می کند.

رابعاً: احکام بر محور موضوعاتش دور می‌زند که از آن تعبیر به «علّت» می کنیم نه بر محور فلسفه‌ها، چرا که فلسفه‌ها که از آن تعبیر به «حکمت» می کنیم جنبهٔ غالبی دارد نه دائمی.

خامساً: ما حق داریم تا آنجا که در توان ماست در جستجوی فلسفهٔ احکام شرع از طریق دلایل قطعی عقل و آیات و روایات اسلامی باشیم و از آن پرسش کنیم و جویای پاسخ آن گردیم چرا که این امر هم انگیزه‌های طاعت را قوی‌تر می کند و هم آیین خدا را عقلانی و به صورت منطقی جلوه‌گر می‌سازد ولی همانگونه که در بالا اشاره شد اگر بعد از تلاش و کوشش در موارد خاصّی به فلسفهٔ حکم نرسیدیم باز آن حکم برای ما محترم و واجب الاطاعه است و در هر حال انگیزهٔ اصلی، اطاعت فرمان خداوند حکیم است.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

---

(۱). اصول الفقه الاسلامی (محمّد ابو زهره)، ص ۳۲۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۱۹

۳. الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ ق.

۴. احقاق الحق، قاضی نور اللّه تستری، انتشارات مکتبهٔ اسلامیه تهران، ۱۴۱۸ ق.

۵. الإحکام فی اصول الأحکام، علی بن حزم اندلسی، دار الجیل بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۷ ق.

۶. الاختصاص، شیخ مفید، انتشارات مکتبهٔ الزهراء علیها السلام قم، ۱۴۰۲ ق.

۷. اسلام و مقتضیات زمان، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۴۲۰ هجری.

۸. اصول الفقه الاسلامی، محمّد ابو زهره، دار الفکر العربی، القاهرهٔ.

۹. اصول الفقه الاسلامی، محمّد مصطفی شلبی، دار النهضهٔ العربیهٔ بیروت، ۱۴۰۶ ق.

۱۰. اصول الفقه الاسلامی، وهبهٔ الزحیلی، دار الفکر بیروت.

۱۱. اعلام الموقّعین عن ربّ العالمین، ابن قیم، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۱۲. اعلام النساء، عمر رضا کحّاله، مؤسّسهٔ الرسالهٔ بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. الأمالی، شیخ مفید، انتشارات جامعهٔ مدرّسین قم.

۱۴. اهداف دین از دیدگاه شاطبی، احمد ریسونی، مترجمان:

سیّد حسن اسلامی، سیّد محمّد علی ابهری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۶ ش.

۱۵. بحار الأنوار، علّامهٔ محمّد باقر مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۴۱۹

۱۶. بلاغات النساء: احمد بن ابی طاهر معروف به «ابن طیفور»، منشورات مکتبهٔ بصیرتی، قم.

۱۷. پاسخ به پرسش‌های مذهبی، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و آیهٔ اللّه جعفر سبحانی، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.

۱۸. تحف العقول، حسن بن علی، (معروف به ابن شعبه حرّانی)، انتشارات جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۴۰۴ ق.

۱۹. تعلیل الأحکام، دکتر مصطفی شلبی، دار النهضهٔ العربیه بیروت، ۱۴۰۱ ق.

۲۰. تفسیر کبیر، فخر رازی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.

۲۱. التفسیر المنیر، دکتر وهبهٔ الزحیلی، دار الفکر دمشق، ۱۴۱۸ ق.

۲۲. تفسیر نمونه، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و همکاران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ بیست و سوم، ۱۳۶۷ ش.

۲۳. تفسیر المیزان، علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی، مؤسّسهٔ اعلمی، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۹۳ ق.

۲۴. التوحید، شیخ صدوق، انتشارات جامعهٔ مدرّسین، چاپ هشتم، ۱۴۲۳ ق.

۲۵. الجامع لأحکام القرآن، محمّد بن احمد (معروف به قرطبی)، دار الفکر، بیروت.

۲۶. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب سُبَکی، عالهٔ الکتب بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۲۷. سیری در فلسفهٔ احکام، سید فضل اللّه تهامی، انتشارات مهر، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ق.

۲۸. الشافی فی الامامهٔ، سیّد مرتضی، منشورات مؤسّسهٔ الصادق، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

۲۹. شرح التجرید، حسن بن یوسف (معروف به علّامه حلّی)، منشورات شکوری، قم.

۳۰. شرح التجرید، شیخ علی (معروف به قوشچی)، چاپ قدیم.

۳۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید معتزلی، کتابخانهٔ آیهٔ اللّه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۳۲. عدّهٔ الدّاعی، احمد بن فهد حلّی، تحقیق احمد موحد قمی، دار الکتب الاسلامیّه، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ ق.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۰

۳۳. عدل الهی، شهید علّامه مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران.

۳۴. علل الشرایع، شیخ صدوق، انتشارات مکتبهٔ داوری، قم.

۳۵. الغدیر، علّامه عبد الحسین امینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

۳۶. القواعد و الفوائد، محمّد بن مکی (معروف به شهید اوّل)، منشورات مکتبهٔ المفید، قم.

۳۷. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی، مطبعه مهر قم، چاپ اوّل، ۱۳۹۸ ق.

۳۸. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار التعارف- دار الصعب، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۳۹. کشف الغمّه، علی بن عیسی اربلی، دار الاضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

۴۰. اللوامع الالهیهٔ فی المباحث الکلامیهٔ، فاضل مقداد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۴۱. المحصول فی علم أَصول الفقه، فخر رازی، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. مرآة العقول، علّامه محمّد باقر مجلسی، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.
۴۳. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. المستصفی من علم الاصول، ابو حامد محمّد غزالی، مؤسّسهٔ الرّساله، بیروت.
۴۵. مفتاح دار السعادهٔ و منشور ولایهٔ العلم و الاراده، ابن قیم الجوزیه، دار الحدیث، قاهره، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.
۴۶. الموافقات، ابراهیم بن موسی (معروف به شاطبی)، دار المعرفه، بیروت.
۴۷. نهج الحق و کشف الصدق، حسن بن یوسف (معروف به علّامهٔ حلّی)، مؤسّسهٔ دار الهجرهٔ.
۴۸. وسائل الشیعهٔ، محمّد بن حسن حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۱

۱۳ بخشی از اصطلاحات مهمّ فقهی

اشاره

اصطلاحات مربوط به مرحلهٔ تشریع احکام
اصطلاحات مربوط به مناصب فقها
اصطلاحات فقها در بیان فتوا و احتیاط
اصطلاحات فقها در ارتباط با انجام تکالیف
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۳
بخشی از اصطلاحات مهمّ فقهی

پیشگفتار:

«اصطلاح» از مادّهٔ «صلح» و صلح به معنای توافق کردن است. «اصطلاح» لفظی را گویند که با توافق اهل یک دانش و فنّ، در معنا و مفهوم خاصی به کار می‌رود و تدریجاً میان اهل آن دانش و فن و مخاطبان آن، متداول می‌گردد «۱» و معمولًا مناسبت و شباهتی میان معنای نوین «اصطلاحی» و معنای قدیم «لغوی» برقرار است. «۲»

با توجّه به این که واژه‌ها و الفاظ، موارد توافق شده میان ارباب دانش و فن هستند، شاید به کار بردن لفظ «مصطلحات» که اسم مفعول است از این جهت مناسب‌تر از واژهٔ «اصطلاحات» باشد زیرا «اصطلاح» مصدر است و معنای «توافق» را دارد. هر چند با توجّه به رایج‌تر بودن لفظ «اصطلاحات» از «مصطلحات» ممکن است گفته شود که مصدر در اینجا به معنای اسم مفعول است.

غرض از وضع اصطلاحات، آسان کردن تفهیم و تفهّم در مباحث علمی و فنی است و این غرض گاه میان اساتید و اهل علوم و فنون مطرح است، ولی گاه افراد عامی و غیر آشنا طرف خطاب اهل علم و فن هستند که برای فهم سریع آنان نیز ساده‌ترین راه به کار بردن اصطلاحات است زیرا به وسیلهٔ آن می‌توان معانی زیاد را با کوتاه‌ترین الفاظ، و ظریف‌ترین معانی را به آسان‌ترین وجه بیان کرد.

تدوین اصطلاحات در همهٔ زبان‌های بشری و در تمام علوم و فنون امری متداول است و اختصاص به زبان عرب ندارد. هر چند برخی از زبانها و علوم از نظر وجود اصطلاحات بسیار غنی و پربار است.

امروزه اصطلاح‌شناسی، کار مهمی است و آن عبارت است از آگاهی به واژگان مصطلح علمی، هنری، نظامی، سیاسی و ... زیرا علوم و فنون فراگیر شده و در کنار آن، اصطلاحات نیز گسترده شده است.

«فقه» به عنوان یکی از گسترده‌ترین علوم

---

(۱). لغت نامۀ دهخدا، ذیل کلمۀ اصطلاح، اصطلاحات.

(۲). التعریفات (جرجانی)، ص ۴۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۴

اسلامی، از اصطلاحات فراوانی بهره می‌برد، که سراسر فقه از اوّل کتاب طهارت تا آخر دیات را پوشانده است. این اصطلاحات بقدری زیاد و متنوع است که هر قسمتی را می‌توان در دسته‌بندی‌های کوچک‌تر تقسیم‌بندی کرد. از قبیل اصطلاحات عبادی، قضایی و جزایی، حقوقی، سیاسی، اصطلاحات مربوط به قراردادهای اجتماعی، اصطلاحات مربوط به مناصب و مسئولیت‌ها، اصطلاحات مربوط به احوال شخصیه، اصطلاحات مربوط به امکنه و ازمنه و اصطلاحات مربوط به اوزان، مساحت‌ها و کیل‌ها.

اگر تنها به بخش طهارت فقه به طور گذرا مراجعه کنیم، اصطلاحات فراوانی دیده می‌شود.

واژه‌هایی از قبیل «کر، قلیل و جاری»، «مطلق و مضاف»، «وضو و غسل و تیمم»، «استبرا، استنجا»، «ایّام استظهار»، «حیوان جلّال»، «استحاله، انقلاب و »....

این نکته قابل توجّه است که اصطلاحات معمولًا از نظر کلّی مورد توافق اهل آن علم است ولی چه بسا که در مصادیق آن اختلاف نظر باشد. مثلًا «کرّ» آبی است که با ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود به عکس قلیل، ولی اینکه کرّ از نظر مساحت و وزن چه مقدار است، کاملًا مورد گفتگوست و گاه بعضی از اصطلاحات در عین توافق در مفهوم آن از نظر وجود خارجی مورد نفی و اثبات است مثلًا «عول و تعصیب» در باب ارث که گروهی از فقهای اهل سنّت پذیرفته‌اند و فقهای امامیّه آن را نفی می‌کنند.

برخی از واژگان ممکن است در فقه به معنای خاصّی مصطلح شده، در حالی که در علم دیگری از سایر علوم در معنای دیگری اصطلاح گردیده باشد و این نکته‌ای است که در غالب علوم جریان دارد مثلًا واژۀ «قیاس» در علم منطق به یک معناست و طبق آن معنا، حجّت است ولی در علم اصول فقه به معنای دیگری به کار می‌رود و مصادیق صحیح و باطل دارد.

روی همین جهت است که برخی از اختلافات علمی به نزاع لفظی بازمی‌گردد. مثلًا متکلّمین در یک بحث مطلبی را می‌گویند و عرفا یا فلاسفه آن را ردّ می‌کنند در حالی که اگر موضوع شکافته شود، معلوم می‌گردد که یک واژه با دو برداشت مختلف از آن، مورد نفی و اثبات قرار گرفته و در نتیجه نزاع در آن، صرفاً لفظی بوده است.

ما در این بحث بر آن نیستیم که تمام «اصطلاحات فقه» را مطرح کنیم، بلکه تنها به برخی از آنها می‌پردازیم و آن خصوص اصطلاحاتی است که برای فتوا و رساندن فتوا و کیفیت امتثال آن، به کار گرفته می‌شود یا اگر در برخی از موارد اصطلاحات فقهی را مطرح می‌کنیم صرفاً مواردی که در سراسر فقه کاربُرد دارد طرح خواهد شد و از اصطلاحات مربوط به ابواب خاص پرهیز می‌کنیم.

*** آن چه در این مقاله آورده می‌شود در چهار بخش قابل طرح است:

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۵

بخش اوّل: اصطلاحاتی که با مقام تشریع احکام در ارتباط است.

بخش دوم: اصطلاحاتی که به مناصب و وظایف فقها مربوط می‌شود.

بخش سوم: اصطلاحاتی که در بیان احکام از سوی فقها برای عموم مکلّفین به کار می‌رود.

بخش چهارم: اصطلاحاتی که ناظر به مسائل مربوط به انجام تکالیف یا سقوط آن، از عهدهٔ مکلّف است.

اصطلاحات مربوط به مرحلهٔ تشریع احکام:

اشاره

حکم شرعی، نوعی قرارداد و قانون‌گذاری از سوی خداوند برای تنظیم زندگی و حیات بشر است و اصطلاحات مرتبط با حکم و تشریع (بلکه مجموعهٔ خطابات شرعی) کاشف از حکم است. به عبارت دیگر احکام توسّط خطابات ابراز و کشف می‌شود. «۱»

مراحل تشریع حکم: اقتضا، انشا، فعلیّت و تنجّز

حکم شرعی، به عنوان یک قرارداد در اوّلین تقسیم‌بندی، دارای چهار مرحله است. «۲»

۱. مرحلهٔ اقتضا که عبارت است از مرحلهٔ وجود ملاک برای حکم یعنی زمینهٔ جعل. «۳»

۲. مرحلهٔ انشا که در حقیقت مرحلهٔ شکل گیری، وضع و جعل قانون است.

۳. مرحلهٔ فعلیّت حکم که مرحلهٔ مسئولیت‌آفرینی است، و با اعلام آن تحقّق می‌یابد.

۴. مرحلهٔ تنجز، که همان مرحلهٔ قطعی شدن حکم است که پس از آن، علم بدان حاصل می‌گردد و راه هر گونه عذری را بر مکلّف می‌بندد.

در مجموع مراحل مختلف حکم آثار گوناگونی دارد که فشردهٔ آن به این ترتیب است.

مرحلهٔ انشا دارای مسئولیت نیست و زمینه‌ای برای امتثال امر وجود ندارد.

مرحلهٔ فعلیّت زمینهٔ امتثال امر دارد، که با تحقّق شرایط مسئولیت آفرین است. «۴»

مرحلهٔ تنجّز مرحلهٔ اجتماع شرایط برای بعث و تکلیف قطعی است.

حکم تکلیفی و وضعی

۱. حکم تکلیفی:

آن است که به انگیزهٔ وادار ساختن، یا نهی کردن، یا مجاز شمردن برای مکلّف از سوی خداوند قرار داده می‌شود. حکم تکلیفی مباشرةً و بدون واسطه به افعال بندگان تعلّق می‌گیرد «۵» و مربوط به جنبه‌های مختلف زندگی بشر اعمّ از اجتماعی، عبادی، خانوادگی یا ... می‌شود. «۶»

۲. حکم وضعی:

هر حکمی که جدا از احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی باشد، حکم وضعی است. «۷» در عین

---

(۱). المعالم الجدیدة، ص ۱۰۱- ۹۹.

(۲). کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۷۸ و ۵۱.

(۳). اصطلاحات الأصول، آیة اللّه مشکینی، ص ۱۲۲.

(۴). کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۷۸.

(۵). منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۶). دروس فی علم الاصول (الحلقة الاولی)، ص ۶۶- ۶۵.

(۷). اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۶

حالی که وضع آن (همانند حکم تکلیفی) به خداوند مربوط می‌شود «۱» مانند «زوجیّت»، «ملکیّت»، «ولایت» و در عرف عقلا نیز این احکام وجود دارد.

اقسام حکم تکلیفی:

تقسیم اجمالی:

حکم تکلیفی در دید کلّی و اجمالی به الزامی و غیر الزامی تقسیم می‌شود. «۲»

تقسیم تفصیلی:

علمای امامیّه «۳» و همچنین شافعیه، مالکیه و اکثر حنابله «۴»، حکم تکلیفی را پنج گونه دانسته‌اند:

وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه و خلاصه و جوهرهٔ این اقسام همان دو قسم بالا- الزامی و غیر الزامی- است، ولی حنفیّه تکالیف را به هفت «۵» یا هشت «۶» نوع تقسیم نموده‌اند. آنان در کنار وجوب، قسم دیگری بنام «فرض» ذکر کرده‌اند و در کنار حرمت، «کراهت تحریمی» را بر شمرده‌اند و بین آن و کراهت اصطلاحی (کراهت تنزیهی) فرق گذاشته‌اند و نیز «سنّت مؤکّده» و «سنّت غیر مؤکده» را در بحث استحباب مطرح کرده‌اند که تفاوت اینها در خلال مباحث آینده روشن خواهد شد. در مورد هر یک از احکام تکلیفی سه بخش مجزّا از هم وجود دارد:

۱. «حکم یا تکلیف» که از جانب خداوند تشریع می‌شود.

۲. «متعلق تکلیف» که فعل و کار مکلّف است، زیرا چنانکه گذشت تکلیف به افعال مکلّفین تعلّق می گیرد، به عبارت دیگر عمل مکلّف است که متّصف به وجوب، حرمت و ... می‌شود.

۳. «موضوع» و آن، چیزی است که فعل مکلّف به آن تعلّق می گیرد در مثال: «حرمت نوشیدن خمر» به ترتیب «حرمت»، حکم است، «نوشیدن»، متعلق است و «خمر»، موضوع است.

البتّه در بعضی از موارد فقط حکم و متعلق وجود دارد و فاقد موضوع است، مثلًا واجب بودن نماز و روزه و امثال آن که وجوب حکم است و نماز و روزه متعلق است.

حال به سراغ اصطلاحات مهمّ مربوط به احکام تکلیفی می‌رویم.

تقسیمات وجوب:

اشاره

فرض و واجب: گروهی از اهل سنّت (ابن حزم «۷» و آمدی «۸») و از امامیّه (علّامهٔ حلّی) «۹» تصریح کرده‌اند که این دو اصطلاح مترادف یکدیگر هستند و هیچ تفاوتی میان آن دو قائل نشده‌اند. «۱۰» ولی حنفیّه

---

(۱). المعالم الجدیده، ص ۱۰۰.

(۲). منیهٔ الطالب، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۳). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۵۴.

(۴). روضهٔ الناضرهٔ، ج ۱، ص ۱۰۳.

(۵). همان مدرک.

(۶). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۶۳.

(۷). المحلّی، ج ۲، ص ۲۲۷.

(۸). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۹۹.

(۹). منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۳۹.

(۱۰). موسوعهٔ مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، ج ۲، ص ۱۰۷۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۷

گفته‌اند: فعلی که طلب الزامی دربارهٔ آن به دلیل قطعی ثابت شود «فرض» است و فعلی که طلب الزامی آن به دلیل ظنّی معتبر ثابت گردد «واجب» محسوب می‌شود. «۱»

بعضی گفته‌اند مطابق این تعریف «فرض» مترادف با ضروری دین و «واجب» مترادف با غیر ضروری دین است. «۲» هر چند این سخن درست نیست.

قول سوّم آن است که آن چه با قرآن ثابت شده باشد فرض است و آن چه با حدیث و اجماع و عقل ثابت شده «واجب» نام دارد. «۳»

بعضی نیز گفته‌اند: طلب الزامی اگر مؤکد باشد و اهمیّت فراوانی داشته باشد نام آن فرض است وگرنه به آن واجب می‌گویند. «۴»

قول پنجمی نیز مربوط به مجمع البیان طبرسی «۵» و احکام القرآن جصّاص «۶» می‌باشد که می‌گوید:

فرض در واجباتی است که وجوب آن با حکم شارع است ولی «واجب» اعمّ از آن است و به واجباتی نظیر شکر منعم که وجوبش از طریق عقل به اثبات رسیده نیز اطلاق می‌شود.

البتّه می‌دانیم که اصطلاح و نام‌گذاری یک نوع قرارداد است و هرکس می‌تواند اصطلاحی برای خود داشته باشد. (و لا مشاحّهٔ فی الاصطلاح)

اقسام وجوب:

اشاره

وجوب به عنوان مهم‌ترین تکلیف، دارای دسته‌بندی‌های مختلفی است:

الف) اقسام وجوب بر حسب ذات

۱- وجوب عینی و کفایی: واجباتی که از هر مکلّفی شخصاً خواسته شده و انجام آن توسّط دیگران، آن را از ذمّهٔ او ساقط نمی‌کند، واجب عینی است (مانند نماز و روزه). ولی واجبی که خواستهٔ شارع تحقّق آن در خارج است و به مکلّف خاصّی نظر ندارد، واجب کفایی است، مانند تجهیز میّت. لذا اگر شخص یا اشخاصی (مَن به الکفایه) به آن عمل اقدام کنند، از بقیه ساقط می‌شود ولی اگر کسی اقدام به آن ننماید، همه مسئولند و باید جوابگو باشند. واجبات کفایی بر دو قسم است: واجب کفایی عام که همهٔ مکلّفین می‌توانند به آن اقدام کنند. واجب کفایی خاص که مربوط به گروهی خاص است مانند وجوب درمان بیماران که فقط بر پزشکان به نحو کفایی واجب است و نظیر وجوب افتا یا وجوب قضا که تنها بر فقیهان و قضات به نحو کفایی واجب می‌باشد.

۲- وجوب نفسی و غیری: واجب نفسی آن است که خود عمل دارای ملاک و مصلحت است و مستقلًا واجب می‌شود، مانند نماز و روزه. ولی واجب غیری آن است که خود مصلحتی ندارد بلکه آوردن واجب نفسی بر آن توقّف دارد، مانند وضو و غسل نسبت به

---

(۱). المحصول (فخر رازی)، ج ۱، ص ۹۷.

(۲). دلیل السالک للمصطلحات و الاسماء فی فقه الامام مالک، ص ۱۲.

(۳). موسوعهٔ مصطلحات اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۷۴.

(۴). اصطلاحات الاصول (آیهٔ اللّه مشکینی)، ص ۱۲۱.

(۵). مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۸.

(۶). احکام القرآن، ج ۲، ص ۹۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۸

نماز یا تهیهٔ زاد و توشه و مَرکب برای حج.

۳. وجوب تعیینی و تخییری: اوّلی عبارت است از حکمی که نسبت به امری معین تعلّق بگیرد و بدل نداشته باشد مثل وجوب نماز، که هیچ چیز دیگری جای آن را پر نمی‌کند.

و دومی عبارت است از حکمی که به چند امر به نحو تخییری تعلّق بگیرد مانند وجوب کفارهٔ افطار روزه رمضان که به سه عمل- روزه گرفتن شصت روز، اطعام شصت فقیر، آزاد کردن یک برده- تعلّق دارد و مکلّف می‌تواند یکی از این سه عمل را انتخاب کند.

۴. ذاتی و عرضی «۱»: اوّلی عبارت است از وجوبی که بدون واسطه به چیزی تعلّق بگیرد- بدون واسطه در عروض- مثل وجوب روزه رمضان.

دومی عبارت است از وجوبی که بواسطهٔ شرط، نذر و ... به چیزی تعلّق بگیرد، مانند روزه‌ای که مثلًا برای برآورده شدن حاجت نذر شود.

۵. اصلی و تبعی «۲»: اوّلی عبارت است از حکمی که پس از اتمام مقدّمات، وابسته به حکم دیگری نیست، مانند وجوب طواف.

دومی عبارت است از حکمی که در رتبهٔ متأخر حکم دیگری قرار دارد و تبعیت زمانی دارد مانند نماز طواف که تابع طواف است.

۶. استقلالی و ضمنی «۳»: اوّلی عبارت است از وجوبی که به نحو مستقل به امری تعلّق می‌گیرد مانند وجوب سجدهٔ واجب قرآن.

دومی عبارت است از وجوبی که در ضمن وجوب کل (مرکّب)، به جزء تعلّق می‌گیرد، مانند وجوب سجدهٔ نماز.

ب) اقسام وجوب باعتبار شرایط و قیود

۱. مطلق و مشروط «۴»: اوّلی عبارت است از وجوبی که پس از فراهم شدن شرایط عامه (بلوغ، علم، قدرت و عقل) متوقّف بر

حصول امر دیگری نیست، مانند وجوب نماز.

دومی عبارت است از وجوبی که فعلیّت آن وابسته به تحقق امری در خارج می‌باشد، مانند وجوب حج که مشروط به استطاعت است.

۲. منجّز و معلّق «۵»: اوّلی عبارت است از وجوبی که در «فعلیّت» و «امتثال» همزمان باشد مثل روزه رمضان در این ماه.

دومی عبارت است از وجوبی که فعلیّت آن تقدّم بر زمان امتثالش دارد مثل حج که وجوب آن پس از حصول استطاعت فعلیّت پیدا می‌کند، ولی زمان امتثال و انجام آن موسم حج می‌باشد.

۳. تعبّدی و توصّلی: واجب تعبّدی آن است که در صحت عمل، قصد تقرب و نیّت انجام عمل برای خدا معتبر است و در حقیقت مقید به قصد قربت است.

ولی واجب توصّلی آن است که در عمل کردن

---

(۱). أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۱۳.

(۲). اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۰ و ۲۶۴.

(۳). موسوعهٔ الامام الخوئی (محاضرات فی علم الاصول)، ج ۴۳، ص ۵۲۲.

(۴). اصول الفقه، ج ۱، ص ۸۷.

(۵). همان مدرک.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۲۹

بدان نیاز به قصد قربت نیست، هر چند انجام آن، به قصد امتثال فرمان الهی موجب تقرّب و پاداش می‌گردد، اوّلی مانند عبادات واجب و دومی مانند ادای دین و انجام کسب‌هایی که نظم جامعه آن را می‌طلبد. واجب تعبدی یک معنای دیگری نیز دارد و آن عبارت است از حکمی که با عقل عادی بشر مناسبت‌های آن درک نمی‌شود مثل اینکه نماز را خداوند واجب کرده و رکعات را در آن مشخص نموده و در هر یک از رکعات اجزا و قیودی قرار داده و در برخی از نمازها بلند خواندن و در برخی آهسته خواندن را از مردم خواسته ولی حکمت و مصلحت تشریع بسیاری از این قیود برای مردم روشن نیست لذا این گونه احکام را تعبدیّات می‌گویند. «۱»

ج) اقسام وجوب به اعتبار وقت

۱. موقّت و غیر موقّت «۲»: واجب موقت آن است که برای امتثال آن زمان خاصّی از سوی شرع تعیین شده است مانند نمازهای واجب روزانه.

واجب غیر موقت آن است که شرعاً زمان خاصّی برای انجام آن تعیین نشده است مانند وجوب نماز قضا یا ادای دین مطلق.

۲. موسّع و مضیّق «۳»: (این تقسیم از تقسیمات واجب موقّت است) اوّلی واجبی است که وقت وسیعی برای امتثال آن وجود دارد مانند وجوب نماز ظهر، که می‌توان آن را در اوّل و یا وسط و یا آخر وقت تعیین شده- وقت ظهر- امتثال کرد.

دومی عبارت است از واجبی که زمان انجام عمل مساوی با زمان تعیین شده برای آن باشد، مانند وجوب روزه ماه رمضان.

۳. وجوب فوری و غیر فوری «۴»: (این تقسیم از تقسیمات واجب غیر موقّت است) اوّلی عبارت است از واجبی که تأخیر امتثال آن از اوّلین زمان امکان وقوع جایز نیست، مثل برطرف کردن نجاست از مسجد یا جواب سلام.

دومی عبارت است از واجبی که تأخیر در امتثال آن مانعی ندارد مثل قضای نمازهای یومیّه و ادای دَیْنی که طلبکار آن را مطالبه

نکرده باشد.

د) اقسام وجوب به اعتبار دلیل

۱. شرعی و عقلی «۵»: اوّلی عبارت است از وجوبی که منحصراً از طریق دلیل شرعی ثابت شده باشد مثل وجوب نماز و مانند آن. دومی عبارت است از وجوبی که به حکم عقل ثابت شده باشد مانند وجوب مقدّمهٔ واجب.

۲. مولوی و ارشادی «۶»: اوّلی عبارت است از وجوبی که توسّط امر شارع بدون دخالت حکم عقل، ثابت شده باشد. مثل وجوب نماز.

دومی عبارت است از وجوبی که توسّط دستور

---

(۱). موسوعهٔ فقهیهٔ کویتیه، ج ۱۲، ص ۲۰۱.

(۲). اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۴.

(۳). همان مدرک.

(۴). همان مدرک.

(۵). موسوعهٔ الامام الخوئی، (محاضرات فی علم الاصول)، ج ۴۴، ص ۱۱۱.

(۶). همان مدرک، ص ۱۸۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۰

شرعی، با پیش زمینهٔ حکم عقل ثابت شده باشد، مانند وجوب اطاعت خدا.

۳. واقعی و طریقی «۱»: اوّلی عبارت است از وجوبی که با دلیل شرعی ثابت شده باشد و متعلّق آن دارای مصلحت باشد.

دومی عبارت است از وجوبی که متعلّق است به عملی که عنوان طریقیت دارد مثل وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی که طریق درک واقع است.

*** اصطلاحات و اقسام حرمت:

اشاره

حرام و محظور: حرمت یکی از احکام الزامی است. «حرام» عملی است که شارع مقدّس ترک آن را از مردم خواسته و مبغوض پروردگار است و در الزام همپایهٔ وجوب است. «۲» به حرام «محظور» نیز می‌گویند زیرا محظور در لغت چیزی است که آفات فراوانی دارد و باید ممنوع شود لذا در لغت عرب گفته می‌شود «لَبَنٌ محظور» یعنی شیری که عیوب فراوان دارد به گونه‌ای که خوردن آن ممنوع است. «۳»

اقسام حرمت:

بسیاری از تقسیماتی که در وجوب ذکر شد، در حرمت نیز قابل تصوّر است. امّا در مقام اثبات چندان به تقسیم‌بندی حرمت، در فقه

پرداخته نشده است.

موارد اندکی از اقسام حرمت در کلمات فقها به شرح زیر آمده است:

۱. حرمت ذاتی و عرضی «۴»: اوّلی عبارت است از حرمتی که از دلیل شرعی مستقیماً بدست آمده باشد، مانند حرمت نوشیدن شراب.

دومی عبارت است از حرمتی که بواسطهٔ نذر یا سوگند عارض شده باشد مثل حرمت بعضی از مکروهات پس از سوگند به ترک آن.

۲. حرمت شرعی و عقلی «۵»: اوّلی عبارت است از حرمتی که با دلیل شرعی ثابت شده باشد مثل دروغ گفتن.

دومی عبارت است از حرمتی که به حکم عقل قطعی به اثبات رسیده باشد مانند خوردن طعامی که ضرر مهمّی داشته باشد، به گونه‌ای که عقل، به روشنی قبح شدید آن را ادراک نماید و بر اساس «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» از حرمت شرعی آن پرده بر دارد.

۳. حرمت نفسی و غیری «۶»: اوّلی عبارت است از حرمتی که به خود عمل تعلّق داشته باشد مانند ضرر زدن به دیگران.

دومی عبارت است از کار مباحی که مقدّمهٔ حرام شود مانند کشت انگور به نیّت ساختن شراب.

---

(۱). کفایة الاصول، ج ۲، ص ۵۰.

(۲). دروس فی علم الاصول (الحلقة الاولی)، ص ۶۹؛ (الحلقة الثانیة)، ص ۱۵.

(۳). نهایة الاصول، ص ۲۵.

(۴). کشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۰۰.

(۵). رسائل فقهیّه (شیخ انصاری)، ص ۱۱۶.

(۶). مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۱۲۶.

۴. حرمت مؤبّد و غیر مؤبّد «۱»: اوّلی مانند حرمت ازدواج با مادرزن است و دومی مانند حرمت ازدواج با خواهر زن مادامی که زن اوّل در حبالهٔ نکاح او است.

اصطلاحات و اقسام استحباب:

مستحب، مندوب، تطوّع، نفل و سنّت

همهٔ اصطلاحات فوق در عملی به کار می‌رود که رجحان دارد و شارع مقدّس بر انجام آن تشویق و آن را طلب کرده است، ولی مطلوبیّت آن در حدّ الزام نیست یعنی در حدّی نیست که ترک عمل، گناه محسوب شود، ولی انجام آن ستودنی و در خور پاداش است. «۲»

هر کدام از این اصطلاحات به مناسبتی اطلاق می‌گردد. از آن جهت که خداوند عمل مستحب را دوست دارد و انجام آن فضیلت دارد به آن «مستحب» می‌گویند زیرا استحباب از مادّهٔ حبّ (دوست داشتن) مشتق شده است. «۳»

و از آن جهت که انجام آنها از مردم طلب شده و به لحاظ اهمیّتی که دارد مردم به آنها فراخوانده شده‌اند، «مندوب» گویند زیرا

«ندب» به معنای فراخواندن به امری مهم است. «۴»

و از آن جهت که این گونه افعال به صورت داوطلبانه انجام می‌شود و مکلّف در آنها مراتب بنـدگی و اطاعت‌پذیری خویش را بهتر نشان می‌دهد، به آن «تطوّع» گویند زیرا تطوّع در لغت کاری است که در عین واجب نبودن، انسان آن را داوطلبانه و با میل و رغبت انجام می‌دهد. «۵» لذا تطوّع اخصّ از اطاعت است زیرا اطاعت افزون بر مستحب، واجب را نیز در بر می گیرد. «۶»

و از آن جهت که مستحبات زیاده بر واجبات هستند به آن «نافله» و «نفل» گویند زیرا نفل در لغت به معنای زیاده است. «۷» و از آن جهت که انجام مستحبّات، روشی پسندیده و طریقی مطلوب و معقول است، به آن «سنّت» (به معنای روش) می گویند. «۸»

این نکته نیز لازم به ذکر است که هر چند ترک مستحبّات مذمّت و گناهی ندارد ولی اگر مستحبّات

---

(۱). تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۰۱.

(۲). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۶۳؛ الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۶۸؛ الحلقة الثانیة، ص ۱۶- ۱۵؛ الحلقة الاولی، ص ۶۹- ۶۸.

(۳). نهایة الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶.

(۴). موسوعة مصطلحات اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۷۴ و ج ۱، ص ۷۷۸؛ نهایة الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶.

(۵). المیزان، ج ۹، ص ۳۵۱؛ کتاب الصلاة (آیة اللّه خویی)، ص ۵۱۳.

(۶). تبیان، ج ۲، ص ۴۴.

(۷). مفردات راغب، مادّة «نفل»؛ حاشیة ردّ المختار علی الدرّ المختار، ج ۱، ص ۱۱۱.

(۸). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیّه، ج ۲، ص ۲۹۷.

(توجّه بـه این نکتـهٔ ضـروری است که سنّت معـانی گونـاگونی دارد این واژه در لغت به هر روش و طریقی گفته می‌شـود هر چند استعمال آن در روش نیکو و پسندیده غـالب است ولی در اصطلاح معانی زیادی برای آن ذکر شـده است: ۱. کارهایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنها مواظبت می‌نموده است (سنن النّبی صلی الله علیه و آله). ۲. آن چه طلب غیر الزامی و لکن مؤکّد داشته باشد که در این صورت مرادف با مستحب مؤکّد است. ۳. آنچه انجـامش ثواب دارد و ترک آن ملامت و عتاب دارد، ولی عقاب ندارد. ۴. فعل و قول و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله (یا معصوم علیه السلام). ابن حاجب می گوید: سنّت در عبادات همان نافله است و سنّت در ادلّه، قول و فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله است. (معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیّه، ج ۲، ص ۲۹۷).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۲

از جامعهٔ اسلامی به طور فراگیر رخت بربندند، ترک آن در حدّ حرام خواهد بود و مسلمانان سزاوار توبیخ و سرزنش خواهند شد ماننـد ترک جماعات و ترک اقامهٔ نماز در مساجد به صورت مستمر و فراگیر، زیرا این گونه برخورد عمومی نسبت به احکام غیر الزامی، اهانت نسبت به «احکام اللّه» تلقی می گردد «۱» اضافه بر این که ترک مستحبّات سبب می‌شود که تدریجاً واجبات کم رنگ شوند و دین الهی به فراموشی سپرده شود و از این نظر مقدمه حرام است.

اقسام مستحب:

در اصطلاح فقهی استحباب در دو قسم به کار می‌رود: استحباب مؤکّد و غیر مؤکّد.

اوّلی عبارت است از استحبابی که محبوبیّت متعلّق آن در حد بالا باشد، مثل استحباب شرکت در نماز جماعت. دومی عبارت است

از استحبابی که متعلّق آن دارای مطلوبیّت کمتری باشد، مثل استحباب برخی از تعقیبات نماز، لازم به یادآوری است که مراتب مطلوبیّت به وسیلهٔ بیان شرعی به دست می‌آید.

اصطلاحات و اقسام کراهت:

«مکروه» عملی است که ترک آن رجحان دارد و لذا شارع در عین آن که الزامی نسبت به ترک آن ندارد ولی پرهیز از آن را طلب کرده به گونه‌ای که ترک آن سزاوار مدح و ستایش است ولی انجام آن سرزنش و کیفر ندارد «۲» ابو حنیفه آن را «مکروه تنزیهی» می‌نامد. حنفیّه میان «حرام» و «مکروه تحریمی» نیز فرق گذاشته‌اند، آنان گفته‌اند: اگر حرمت به دلیل قطعی ثابت شود به آن «حرام» می‌گویند و اگر به دلیل ظنّی ثابت شود به آن «مکروه تحریمی» گفته می‌شود. «۳»

آنچه در مستحب گفته شد در اینجا نیز تکرار می‌شود و آن این که مکروهات هر چند مؤاخذه و کیفری را در پی ندارد ولی اگر مکروهی به صورت فراگیر متداول شود و جزء فرهنگ جامعه‌ای گردد آن جامعه در خور مذمّت و سرزنش است، زیرا چنین وضعیتی حاکی از سهل انگاری نسبت به وظایف دینی و الهی تلقی می‌گردد، اضافه بر این که سبب می‌شود حکم خداوند تدریجاً فراموش گردد.

در اصطلاح فقهی، کراهت به دو قسم تقسیم شده:

۱. کراهت شدید و آن جایی است که متعلّق و موردش دارای مبغوضیّت فراوانی باشد، مانند وام ندادن به افراد نیازمند.

۲. کراهت غیر شدید و آن در جایی است که متعلّق آن ناپسند باشد ولی نه در حدّ بالا مانند پوشیدن لباس سیاه. مراتب کراهت نیز با بیان شرع تبیین می‌شود.

---

(۱). نهایة الوصول فی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۱، ص ۱۰۲.

(۲). نهایة الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۷.

(۳). مصطلحات المذاهب الفقهیّه، ص ۴۷؛ الاصول العامة، ص ۶۴- ۶۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۳

اصطلاحات و اقسام اباحه:

مباح و جایز: آن چه انسان نسبت به فعل و ترک آن شرعاً آزاد است و هیچ گونه طلبی در آن نیست و اختیار انجام یا ترک آن در دست اوست، مباح یا جایز شمرده می‌شود.

در مورد اباحه تقسیماتی وجود دارد:

۱. اباحهٔ شرعی و عقلی: اباحهٔ شرعی آن است که از طرف شارع مقدّس آزادی بر فعل یا ترک آن رسیده باشد. مانند:

«أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ». «۱»

در این آیه جواز آمیزش با همسر در شبهای ماه مبارک رمضان، از سوی خداوند اعلام گردیده است.

اباحهٔ عقلی که از آن تعبیر به «برائت اصلیه» می‌شود، عبارت است از آزادی انسان در انجام کاری صرف نظر از حکم شرع، و از آن تعبیر به استصحاب برائت قبل از شرع نیز می‌شود. «۲» (هر چند تمسّک به استصحاب در این گونه موارد نیاز نیست زیرا به مجرّد شک در منع شرعی، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود).

ویژگی مباح و جایز در هر دو قسم آن است که ثواب یا عقابی بر فعل یا ترک آن مترتب نیست. «۳»

۲. اباحهٔ عامّه و خاصّه: فقها گاهی تعبیر به «جواز به معنای اعمّ و جواز به معنای اخصّ» می‌کننـد. جواز به معنای اعم یا اباحهٔ عامّه، حرام نبودن چیزی است خواه واجب باشـد یا مستحب یا مکروه یا مباح و امّا جواز به معنای اخصّ یا اباحهٔ خاصّه یک قسم خاص از احکـام پنج‌گانـهٔ تکلیفی است و فقـط صورتی را شامل می‌شود که فعل و ترک برای مکلّف از نظر شـرع کاملًا مساوی باشـد و هیچ کـدام از آن دو بر دیگری ترجیحی نداشـته باشـد. این قسم از جواز در عرض چهـار قسم دیگر از احکـام تکلیفی (حرمت، کراهت، وجوب و استحباب) قرار دارد.

۳. اباحـهٔ لااقتضـایی و اقتضـایی: اوّلی آنجـاست که فعل خالی از ملاک باشـد و انگیزه‌ای در فعل یا ترک آن نباشـد ماننـد برخی از تصرّفات غیر ضـروری شـخص در مال خود. دومی آنجاست که نسـبت به آزادی در عمل ملاک وجود داشته باشد، یعنی تسهیل بر مکلّفین دارای مصلحت باشد، مانند آزادی انسان در بهره‌برداری از توانمندی‌های خود! «۴»

اقسام و اصطلاحات مربوط به حکم وضعی:

اشاره

تا به حال آنچه گفتیم مربوط به حکم تکلیفی بود و از اینجا راجع به اصطلاحات و اقسام حکم وضعی بحث می‌شود.

همان گونه که گذشت حکم وضعی نیز نوعی قرارداد شرعی است ولی جدای از احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی.

بین احکـام تکلیفی و وضـعی ارتباط وثیق وجود دارد و این ارتباط به دو گونه ایجاد می‌شود: ۱. گاهی حکم وضعی موضوع حکم تکلیفی است مانند

---

(۱). بقره، آیهٔ ۱۸۷.

(۲). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیّه، ج ۱، ص ۳۴.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۶۹.

(۴). دروس فی علم الاصول، (الحلقة الثانیة)، ص ۱۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۴

«زوجیّت» که موضوع برای وجوب نفقه و احکـام فراوان دیگری است یـا «ملکیّت» که موضوع حرمت تصـرف در مـال غیر است. ۲. گاه حکم وضعی از حکم تکلیفی گرفته می‌شود، مانند انتزاع «جزئیّت» از وجوب خواندن سوره در نماز. «۱»

نوع اوّل از حکم وضعی، مستقلًا از جانب شارع وضع می‌شود ولی نوع دوم جعل مستقل ندارد و تنها از حکم تکلیفی انتزاع می‌شود. «۲»

در تقسیمی دیگر حکم وضعی دو گونه است:

۱. حکم وضـعی امضایی: و آن حکمی است که در میان مردم قبل از شریعت اسلامی نیز وجود داشته و چون روشی خردمندانه بوده شارع نیز آن را تأیید کرده است مانند «مالکیّت» و «زوجیّت».

۲. حکم وضعی تأسیسی: و آن عبارت است از حکمی که از سوی شارع بنیان‌گذاری شده است مانند «ولایت فقیه».

تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی در اصول اهل سنّت نیز آمده است:

شاطبی گوید: حکم شرعی بر دو قسم است یکی آن چه به خطاب تکلیف بازمی‌گردد که منحصر در احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی است

«۳» و قسم دیگر احکام وضعی است که آن نیز به پنج قسم بازمی‌گردد:
اسباب، شروط، موانع، صحّت و بطلان، عزیمت و رخصت. «۴»

امّا اصطلاحاتی که در این بخش قابل ذکر است:

۱- جزء، شرط، مانع و قاطع

اگر حکم شرعی به موضوع مرکّبی تعلّق پیدا کند (موضوعی که از اجزای مختلف تشکیل شده است) در اینجا به هر کدام از آن قسمت‌ها اصطلاحاً «جزء» می‌گویند و همانگونه که حکم به تمام عمل مرکب تعلّق گرفته، به هر یک از اجزا نیز به صورت ضمنی، تعلّق گرفته است. به عنوان مثال: نماز از اجزای مختلفی (نیّت، تکبیرهٔ الاحرام، رکوع، سجود، تشهد و) ... تشکیل یافته است، بنابراین همانگونه که خود نماز واجب است، هر یک از اجزای آن نیز به تبع وجوب نماز، وجوب ضمنی پیدا می‌کنند.
و به آن چه خارج از حقیقت موضوع است ولی صحت عمل، منوط به آن است «شرط» گویند، چه مقدّم بر عمل باشد (شرط مقدّم)، مانند وضو برای نماز و یا مقارن باشد (شرط مقارن)، مانند قبله برای نماز و یا پس از عمل باشد (شرط متأخر)، مانند غسل شبانهٔ زن مستحاضه نسبت به صحت روزهٔ او در روز گذشته.
و به آن چه وجودش جلوگیری از تأثیر مقتضی صحّت عمل می‌کند، «مانع» می‌گویند، مانند لباسی که از پوست حیوان حرام گوشت باشد برای نمازگزار. یا زینت طلا برای مردان که مانع صحت نماز است.
و به آن چه هیأت اتصالی عمل را بر هم می‌زند و میان اجزای مرکّب فاصله ایجاد می‌کند «قاطع»

---

(۱). دروس فی علم الاصول (الحلقهٔ الثالثهٔ)، ص ۲۲- ۲۱؛ الاصول العامه، ص ۵۱.
(۲). دروس فی علم الاصول (الحلقهٔ الثالثهٔ)، ص ۲۲- ۲۱.
(۳). الموافقات، ج ۱، ص ۱۰۹.
(۴). همان مدرک، ص ۱۸۷.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۵

می‌گویند مانند خنده؛ و گریه برای امور دنیا در نماز. «۱»

۲. سبب، علّت، مقتضی

اگر امری سبب تام برای حکم باشد به گونه‌ای که حکم به طور قهری بر آن مترتب گردد به آن «علّت»، «سبب» و «موجب» حکم می‌گویند، ولی اگر امری علّت ناقصه (زمینه) حکم باشد و در تأثیر خود، نیاز به «وجود شرط» یا «فقد مانع» داشته باشد، به آن «مقتضی» می‌گویند، مثلًا سرقت «مقتضی» برای وجوب اجرای حدّ است ولی بدون حصول تمام شرایط و فقد همهٔ موانع، حد جاری نمی‌گردد.
واژه «علّت» گاه در مقابل «حکمت» نیز به کار می‌رود مثلًا گفته می‌شود: عدم اختلاط میاه (حفظ نسب و پیوند خانوادگی در افراد) حکمت تشریع عدّه برای زن است نه علّت آن، بر همین اساس «حکمت» در عین حال که منشأ تشریع حکم است امکان دارد که

گـاه حکم عـام باشـد و شامل بعضـی موارد فقـدان حکمت نیز بشود مثل اینکه حتّی در مواردی که یقین به عـدم اختلاط میاه داریم عدّه نگه داشـتن برای زن مطلّقه واجب است. «۲» مانند موردی که شوهر یک سال یا بیشتر در سـفر باشد که نگه داشـتن عدّه بعد از طلاق واجب است هر چند مسألهٔ تداخل میاه مطرح نیست.

واژهٔ «سبب» نیز گاهی در مقابل «مباشر» به کار می‌رود و موضوع احکام جزایی است. به عنوان مثال: کسی که جرم به دست او انجام شده «مباشـر» نامیده می‌شود و کسـی که فرمان ارتکاب داده یا تشویق یا اکراه بر آن کرده «سـبب» نامیده می‌شود لذا به حسب قوت استناد به یکی از این دو، جریمهٔ عمل (قصاص، حدّ، دیه و) ... گاه بر «مباشر» و گاه بر «سبب» تثبیت می گردد.

*** حکم واقعی و ظاهری:

اشاره

تقسیم مهم دیگری در حکم وجود دارد (اعمّ از حکم تکلیفی و وضعی) و آن عبارت است از تقسیم حکم به واقعی و ظاهری.

حکم واقعی حکمی است که روی موضوع منهای مسألـهٔ «شک و ظن» رفته است، مانند وجوب نماز و روزه، و حکم ظاهری حکمی است که روی موضوع با توجّه به «شک و ظن» رفته است، مانند حکمی که به وسیلهٔ استصحاب یا برائت ثابت می‌شود.

اقسام حکم واقعی:

حکم واقعی اوّلی و حکم واقعی ثانوی:

اوّلی عبارت است از وظیفهٔ شرعی در حال اختیار و وضعیت عادی، مانند وجوب وضو گرفتن برای خواندن نماز.

دومی عبارت است از وظیفـهٔ شـرعی که در حال اضـطرار، عسـر، حرج و ضـرر و عناوین ثانویهٔ دیگر توسّط دلیل معتبر شـرعی ثابت شده باشد مانند تیمّم بجای وضو برای کسی که به هر دلیلی توان وضو گرفتن را نداشته باشد.

---

(۱). ر. ک: نهایهٔ الافکار، ج ۲، ص ۴۱۱.

(۲). الاصول العامهٔ للفقه المقارن، ص ۳۱۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۶

حکم ظاهری و اقسام آن:

۱. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار قرارداد شرعی

حکم ظاهری ناظر به واقع و حکم ظاهری بدون نظر به واقع:

اوّلی عبارت است از حکم ظاهری که در حوزهٔ اماره باشـدماننـد احکامی که از حجیّت خبر واحـد اسـتنباط می‌شود. به لحاظ اینکه طریقی برای کشف حکم شرعی واقعی می‌باشد.

دومی عبـارت است از حکم ظـاهری که در صورت شـک به حکم واقعی و جهل به آن انشا شـده باشـد بـدون این که طریق به واقع

محسوب شود، مانند حکم به طهارت چیزی بر اساس قاعدهٔ طهارت.

۲. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار ترخیص و الزام

حکم ظاهری الزامی و حکم ظاهری ترخیصی:
اوّلی عبارت است از حکمی که بواسطهٔ قاعدهٔ احتیاط یا استصحاب تکلیف، حاصل شود.
دومی عبارت است از حکمی که بواسطهٔ اصل برائت، اباحه، حلیّت و مانند آن به اثبات برسد.

۳. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار دلیل شرعی و عقلی

حکم ظاهری شرعی و حکم ظاهری عقلی:
اوّلی عبارت است از حکمی که توسّط اصول عملیّه شرعیّه به اثبات برسد مانند وجوب اجتناب در شبهه تحریمیّه بواسطهٔ احتیاط شرعی.
دومی عبارت است از حکمی که بعنوان وظیفه عملی در مقام اطاعت به واسطهٔ حکم عقل تعیین شود، مثل حکم به تخییر هنگام دوران امر بین محذورین. «۱»

اصطلاحات مربوط به مناصب فقها:

الف) فتوا، حکم و قضا

اشاره

«فتوا» عبارت است از حکم کلّی الهی که به نظر فقیه از ادلّهٔ معتبره استنباط شده باشد.
«حکم» در برابر فتوا عبارت است از دستور اجرا یا تعیین مصداق یا موضوع، زمان یا مکان برای حکم شرعی و همچنین الزام به فعل یا ترک بر اساس عناوین ثانویه و مصلحتی خاص در ظرف زمانی یا مکانی خاص نظیر حکم به هلال ماه مبارک رمضان یا ماه ذی الحجّه از سوی حاکم شرعی برای مراسم روزه و حج.
«قضا» عبارت است از رفع خصومت و برداشتن اختلاف و نزاع از میان طرفین دعوا بر اساس تعیین وظیفهٔ شرعی.
«قضا» در اصطلاح فقها یک معنای دیگری نیز دارد که در بخش چهارم تحت عنوان «ادا، قضا و اعاده» خواهد آمد.
گاهی واژهٔ «حکم» برای قضاوت نیز به کار می‌رود چنان که در روایت عمر بن حنظله تعبیر به
«فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً» «۲»
شده در حالی که در

(۱). دروس فی علم الاصول (حلقهٔ ثالثهٔ)، ج ۱، ص ۳۵؛ موسوعهٔ الامام الخویی، ج ۴۴، ص ۶۷؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۰.
(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۷

همان مورد در روایت أبی خدیجه تعبیر
«فإنّی قد جعلته علیکم قاضیاً» «۱»

آمده است و روشن است که هر دو تعبیر به تفویض منصب قضاوت از سوی امام علیه السلام به فقها نظر دارد.

در قرآن نیز از «قضـا» بارهـا به «حکم» تعبیر شـده است. از جمله در خطـاب به داوود علیه السـلام آمـده است: «یٰا دٰاوُدُ إِنّٰا جَعَلْنٰاکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّٰاسِ بِالْحَقِّ». «۲»

این معنا برای حکم مطابق است با آن چه در کتب لغت آمده است. فیومی «حکم» را به قضاوت «۳» و ابن منظور آن را به قضاوت به عدل «۴» معنا کرده است.

تفاوت حکم با فتوا:

حکم با فتوا سه فرق دارد:

۱. نحوهٔ بیان: فتوا عبارت است از بیان حکم کلّی برای عموم مثل فتوا بر اینکه مواد مخدّر برای همه مردم حرام است. که خوشبختانه از مؤثّرترین فتواها در تاریخ معاصر است و این نحوه از بیان را در اصطلاح علمی، اعلام حکم به شکل «قضیّهٔ حقیقیه» می گویند.

و حکم حاکم عبارت است از دسـتور دادن به انجام و یا ترک کار مشـخص مانند تحریم کالاهای اسـرائیلی برای مردم بخصوص در این برهه زمانی خاص، و به این نحوه بیان در اصطلاح علمی، بیان حکم به شکل «قضیّهٔ شخصیّه» گفته می‌شود.

۲. تطبیق: در فتوای فقهی تطبیق کردن حکم شرعی به مورد آن، و تشخیص موضوع در اختیار مردم است ولی در مورد صدور حکم تطبیق آن، به نظر حـاکم است و مخاطبان حکم، در رابطه با تطبیق هیـچ گونه دخالتی ندارنـدماننـد حکم حاکم به هلال ماه مبارک رمضان.

۳. حجیّت: فتوای مجتهد فقط برای مقلّدین وی لازم الاجراست و حجّت شرعی به حساب می‌آید و امّا حکم و قضاوت حاکم شرعی اختصاص به مقلّد ندارد بلکه برای همهٔ مردمی که در قلمرو خطاب قرار می گیرند حجیّت دارد، حتّی مجتهد دیگری که اعلم از آن حاکم باشد، پس از صدور حکم با شرایط لازم، باید از آن تبعیت کند. و نقض حکم حاکم شرع جایز نیست. «۵»

ب) استفتا و افتا

اشاره

«استفتا» عبارت است از سؤال از مجتهد جامع الشرائط دربارهٔ حکم شرعی، اعمّ از این که سؤال به صورت شفاهی باشد، یا کتبی.

«افتا» عبارت است از بیان حکم کلّی الهی یا بیان موضوعات مستنبطه «۶» و یا بیان حکم جزئی به گونه‌ای که بتوان آن را بیان حکم کلّی شرعی دانست.

مانند این که فقیه بگوید: این نماز باطل است، چون

---

(۱). همان مدرک، ح ۶.

(۲). ص، آیهٔ ۲۸.

(۳). المصباح المنیر، مادّهٔ «حکم».

(۴). لسان العرب، مادّهٔ «حکم».

(۵). موسوعهٔ الامام الخویی (تکملهٔ المنهاج)، ج ۴۱، ص ۵؛ عروهٔ الوثقی، ج ۱، مسألهٔ ۵۷.

(۶). انوار الفقاههٔ، ج ۱، ص ۴۳۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۸

همراه با لباس از حیوان غیر مأکول بوده است. در این مثال هر چنـد حکم جزئی و شخصـی بیان شده ولی بازگشت آن به بیان حکم کلّی است.

موارد سه‌گانهٔ فوق در صورتی افتا خواهد بود که آنها را خود فقیه استنباط کرده باشد و از سوی او اظهار شود، بنابراین بیان حکم یا موضوع توسّط «غیر فقیه» نقل فتواست و در اصطلاح به آن «مسأله گویی» می‌گویند نه افتا.

افتا دو گونه است: گاه ابتـدایی است و گاه پس از اسـتفتا و در جواب آن صورت می‌گیرد که بایـد صـدور آن از مرجع تقلید احراز گردد. لذا اگر جواب استفتا به صورت مکتوب باشد مُهر یا امضای مرجع، صدور آن فتوا را تصدیق می‌نماید.

شورای فتوا:

جمعی از فقهای معاصـر در این اواخر به شورای فتوا روی آورده‌اند. به این ترتیب که جمعی از آنها می‌نشـینند و پس از تبادل نظر و مشورت و بررسی کامل ادلّه، فتوایی را به عنوان فتوای شورا ابراز می‌دارند و به اطلاع عموم پیروان خود می‌رسانند.

گرچه این مطلب تاکنون در میان بزرگان فقهای شیعه عملی نشده ولی منع شرعی برای آن وجود ندارد. زیرا می‌دانیم مدرک اصلی مسألهٔ تقلید و فتوا، بنای عقلا در مراجعهٔ به صاحبان تخصّـص در هر رشـته‌ای از رشته‌هاست و نیز می‌دانیم که امروز صاحب نظران و متخصّـصان هر رشـتهٔ علمی، بسیاری از آرای خود را از طریق شورا ابراز می‌کنند. مانند شوراهای پزشکی، اقتصادی، سیاسی و امثال آن.

بنابراین مانعی ندارد که در آرای فقهی از شورا کمک گرفته شود، بلکه در بسـیاری از موارد آرای مشورتی پخته‌تر، منسـجم‌تر و به واقعیت نزدیک‌تر است.

اضافه بر این، غالب مراجع تقلیـد در حوزه‌های علمی شـیعه، هر یک برای خود هیأت اسـتفتائاتی دارنـد که در واقع شورایی است از افراد نخبهٔ حوزه‌ها که مرجع تقلید را برای تحقیق از منابع فقهی یاری می‌دهند، هر چند نظر نهایی با شخص مرجع تقلید است.

ج) ولایت، حکومت، حسبه

«ولایـت» به معنای سـرپرستی و صاحب اختیار بودن است که مرتبـهٔ بالای آن برای پیامبر صـلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السـلام از سوی خداونـد ثابت گردیده و برای فقیه مرتبه‌ای از آن قابل اثبات است. «۱» چنانکه مرتبـهٔ نازله‌ای از آن برای پدر و جدّ نسبت به اولاد، ثابت می‌باشد.

«حکومت» بخشـی از ولایت است و آن عبارت است از زمامداری و سرپرستی در مورد نظم کشور اسلامی، شهرها و روستاها، حفظ مرزها و دفاع در مقابل دشـمن و در یک سـخن، سـرپرستی هر آن چه مربوط به نظام سیاسـی و اقتصادی جامعه و مصالح عامه آنان است که با مشارکت مردم صورت

---

(۱). برای توضیح بیشتر به انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۶۰۰- ۴۴۵ مراجعه شود.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۳۹

می‌گیرد. «۱»

«حسبه» در لغت به معنای شمارش «۲» آمده است و در اصطلاح فقهای اهل سنّت عبارت است از:

«بپـا داشـتن معروف و جلوگیری از رواج فسـاد و زشتی در میان جامعه، که با امر به معروف و نهی از منکر فرق‌هایی دارد. مهم‌ترین

تفاوت از نظر برخی از آنان این است که امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای فردی است که بر همگان واجب است ولی حسبه وظیفه‌ای است که تنها بر جمعی که از جانب حکومت و ولیّ امر تعیین می‌شوند واجب می‌شود.

تفاوت دیگر این است که احراز موضوع منکر در نهی از منکر شرط وجوب است یعنی بدون آن نهی از منکر واجب نیست در حالی که در حسبه آنچه واجب است جلوگیری از منکر و فساد واقعی است بر همین اساس فحص و تفتیش از وجود یا عدم وجود منکر بر محتسبین جایز بلکه واجب است». «۳»

و در اصطلاح فقهای شیعه عبارت از اموری است که شارع اسلام راضی به ترک آنها نیست و به هر نحوی باید اقامه شود و بر زمین نماند و چون مسئول خاصّی ندارد بر حاکم شرع لازم است که انجام آن را شخصاً یا به وسیلهٔ نائبان خود به عهده گیرد، نظیر تصدّی امور غایبین و قاصرین و محجورین مانند اطفال و ایتام و همچنین مبارزه با مفاسد اخلاقی و اجتماعی و نهی از منکر و امر به معروف، و در واقع دایره حسبه نزد فقهای امامیّه از دایره آن نزد فقهای اهل سنّت گسترده‌تر است. «۴»

اصطلاحات فقها در بیان فتوا و احتیاط:

اشاره

لازم نیست که فقیه در همهٔ مسائل شرعی فتوا یا حکم داشته باشد، زیرا در عین حال که او ملکه استنباط را داراست ممکن است در برخی از وقایع به جهاتی نخواهد فتوا دهد لذا به احتیاط روی می‌آورد.

برای بیان فتوا و همچنین در مورد احتیاط، تعبیرات و اصطلاحات مختلف و متنوعی در کلمات فقها دیده می‌شود. انتخاب هر یک از این تعابیر در پی اختلاف ادلّه و نحوهٔ برداشت فقیه می‌باشد. در یک جا دلالت دلیل بر حکم، صریح و قاطع است و در جای دیگر، دلیل حکم، صراحتی ندارد هر چند از ظهور قوی برخوردار است و در جای دیگر دلیل حکم قوّت لازم را ندارد و احتمالی است، برای هر کدام از این موارد فقیه تعبیر و اصطلاح مناسبی را پیدا می‌کند و به کار می‌بندد:

الف) اصطلاحات فقها در بیان فتوا

هرگاه تعبیراتی از قبیل «لا یبعد» (بعید نیست)، «لا یخلو من قوّة» (خالی از قوت نیست)، «علی الاقوی» (بنابر اقوی)، «الاحوط الاقوی» (قول مطابق با احتیاط که قوی نیز هست)، «الاقرب»

---

(۱). أنوار الفقاهة، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۴۷.

(۲). لسان العرب، مادّهٔ «حسب»؛ صحاح اللغه، مادّهٔ «حسب».

(۳). الاحکام السلطانیه (ماوردی)، ص ۲۴۰؛ الاحکام السلطانیه (أبو یعلی)، ص ۲۸۴.

(۴). مکاسب شیخ انصاری، ص ۱۵۴؛ التنقیح، ج ۱، ص ۴۲۳.

(نزدیک‌تر به ادلّه)، «الاصح» (قول صحیح‌تر)، «ظاهراً» و «علی الظاهر» (بنابر ظاهر ادلّه) و «علی الاظهر» (بنابر آنچه به لحاظ ادلّه اظهر است) و «علی الاشبه» (با قواعد فقهی سازگارتر است) در کلمات فقها وجود داشت، همگی فتوا محسوب می‌گردد. «۱»

ویژگی فتوا آن است که مقلّد نمی‌تواند در آن، به مجتهد دیگر رجوع کند، زیرا رجوع به عالم دیگر با فرض اعلم بودن مرجع تقلید جایز نیست، مگر آن که مجتهد اعلم فتوایی در آن مسأله ابراز نکند.

ب) اصطلاحات فقها در موارد احتیاط

در کتب فقهی و رساله‌های عملیّه تعبیراتی برای موارد «احتیاط» آمده است. احتیاط در جایی است که فقیه ابراز فتوا نمی‌کند و راه احتیاط را برای خویش و مقلّدانش برمی‌گزیند.
«احتیاط» عبارت است از عمل کردن به گونه‌ای که یقین پیدا شود که به وظیفهٔ واقعی عمل شده است.
احتیاط گاه مستلزم تکرار عمل است، مانند این که از روی احتیاط نماز را قصر و تمام بخواند و گاه مستلزم تکرار نیست مثل این که احتیاطاً در نماز اذان و اقامه بگوید.
لازم به ذکر است که احتیاط در فتوا با فتوای به احتیاط فرق می‌کند چرا که فتوای به احتیاط خود نوعی فتواست، لذا در موارد فتوای به احتیاط، مقلّد نمی‌تواند رجوع به مجتهد دیگر بنماید. «۲» مثل این که بدانیم یکی از این دو لباس نجس است فقیه بر اساس وجوب احتیاط در شبهات محصوره فتوا به احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو لباس در نماز می‌دهد.
تعبیراتی که در مورد احتیاط به کار می‌رود سه گونه است: ۱. احتیاط مستحب ۲. احتیاط واجب ۳. احتیاط مطلق بدون قید واجب و مستحب که عملًا به دو قسم اوّل برمی‌گردد، زیرا در واقع یا مستحب است یا واجب.
احتیاط مستحب: جایی است که قید «استحبابی» یا «مستحب» یا قرینه‌ای دیگر که دال بر استحباب است، نظیر «الاولی و الاحوط کذا» «۳» همراه احتیاط ذکر شود و یا احتیاط مطلقی باشد که قبل یا بعد از آن فتوایی بر خلاف باشد. مثل این که گفته شود احتیاط آن است که تسبیحات اربعه سه بار خوانده شود هر چند یک بار هم کفایت می‌کند. یا این که احتیاط را بعد از این فتوا ذکر کنند.
به جز تعبیرات فوق، تعبیرات دیگری وجود دارد که برخی آن را دالّ بر «احتیاط استحبابی» گرفته‌اند. «۴» مانند جواز همراه با اشکال (یجوز علی اشکال) جواز همراه با تأمّل (یجوز علی تأمّل)، ولی این اصطلاح مسلّم نیست.
در احتیاط استحبابی، عمل مقلّد به احتیاط شایسته است ولی واجب نیست، و جای رجوع به مجتهد دیگر هم نیست.
احتیاط واجب در جایی است که صریحاً قید

---

(۱). الاصطلاحات الفقهیّه فی الرسائل العملیّه، ص ۱۵۶.
(۲). تعلیقهٔ بر منهاج الصالحین (شهید صدر)، ج ۱، ص ۱۶.
(۳). تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۳.
(۴). منهاج الصالحین، (آیة اللّه خویی)، ج ۱، ص ۱۳.

«وجوبی» یا «واجب» همراه احتیاط آمده باشد یا احتیاط مطلقی باشد که قبل یا بعد از آن فتوایی بر خلاف نباشد.
در موارد احتیاط واجب، وظیفهٔ مقلّد آن است که یکی از دو کار را انجام دهد: یا به احتیاط عمل نماید و یا به فتوای مجتهدی که از نظر علمی پایین‌تر از مجتهد اعلم ولی بالاتر از مجتهدهای دیگر است (فالأعلم) رجوع کند.

اصطلاحات فقها در ارتباط با انجام تکالیف:

الف) اطاعت و عصیان، انقیاد و تجرّی

«اطاعت» عبارت است از اینکه مکلّف طبق امر و نهی پروردگار رفتار نماید، یعنی عملی را که واجب یا مستحب است بجا آورد و حرام و مکروه را ترک کند.

«عصیان» آن است که مکلّف، خدا را نافرمانی کند. یعنی واجب را ترک کند یا حرام را مرتکب گردد، که به آن «معصیت» نیز می گویند. (با ترک مستحب و انجام مکروه، معصیت تحقّق نمی‌یابد)
«انقیاد» یک امر قلبی است که در جایی به کار می‌رود که انسان کاری را با علم یا گمان آن که واجب یا مستحب است انجام دهد ولی در واقع واجب یا مستحب نباشد یا عملی را به حساب آن که حرام یا مکروه است ترک کند ولی در واقع چنین نباشد.
چنین شخصی گرچه اطاعت امر و نهی واقعی خدا نکرده ولی انقیاد خود را در برابر او نشان داده و در خور تقدیر است.
«تجرّی» بر کاری اطلاق می‌شود که با علم یا به گمان وجوب، ترک شود ولی در واقع واجب نباشد.
مانند آن که به گمان آخر ماه مبارک رمضان و گمان این که روزه در این روز واجب است، روزه ترک شود بعد مشخص شود که عید فطر بوده و روزه‌خواری او به جا بوده است. یا کاری با علم و گمان حرمت، انجام شود مانند آن که شخص مایعی را به حساب این که شراب است بنوشد. بعد روشن شود شراب نبوده، چنین شخصی در خور نکوهش است چرا که نه فقط نیّت عصیان داشته بلکه اعمالی را هم بر این نیّت مترتب کرده است، ولی مخالفتی با حکم خدا در واقع نکرده.
بعضی از بزرگان تجرّی را حرام می‌دانند و بعضی در حد یک مکروه می‌شمارند.

ب) امتثال و اجزا

«امتثال» بجا آوردن عمل مطلوب پروردگار با انگیزهٔ تقرّب الهی است و «اطاعت» صرف پیروی نمودن از اوامر و نواهی خداوند است اعمّ از آن که قصد قربت همراه عمل باشد یا نباشد.
همانگونه که امتثال در واجبات تعبّدی قابل تصویر است، در واجبات توصلی نیز قابل تصویر است، زیرا ممکن است مکلّف واجب توصلی را نیز با انگیزهٔ قرب الهی انجام دهد.
*** امتثال دارای اقسامی است:
۱. امتثال تفصیلی: و آن در جایی است که مورد
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۴۲
تکلیف برای مکلّف روشن و مشخص باشد و اجمالی در آن یا در شرایط و اجزای آن نباشد و آن بر دو گونه است:
الف) امتثال تفصیلی قطعی که مکلّف آن را با علم و قطع می‌شناسد و انجام می‌دهد.
ب) امتثال تفصیلی ظنّی که با حجّت معتبر برای مکلّف روشن شده است و به انجام آن می‌پردازد.
۲. امتثال اجمالی: و آن در جایی است که مورد تکلیف نامشخص باشد و مردّد میان دو چیز یا بیشتر باشد ولی اصل تکلیف قطعی و مسلّم است. مانند آن که شخصی سمت قبله را نداند، که باید ناچار به چهار طرف نماز بخواند تا تکلیف واقعی قطعی را مراعات کرده باشد و به مجموعهٔ نمازهای او امتثال اجمالی اطلاق می‌شود.
۳. امتثال احتمالی: و آن در جایی است که اصل تکلیف قطعی نباشد، گرچه متعلق آن معلوم است (عکس صورت سابق) مانند این که انسان احتمال می‌دهد نماز قضا بر ذمهٔ او هست و آن را بجا می‌آورد. در این مثال متعلّق تکلیف مشخص است و مردّد میان دو چیز نیست ولی چون اصل تکلیف به قضای نماز به صورت احتمال مطرح است، بنابراین انجام آن، امتثال احتمالی نام دارد. «۱»
«اجزا» در لغت به معنای کفایت است «۲» و در اصطلاح فقها عبارت است از انجام تکلیف به گونه‌ای که مقصود شارع حاصل شود و تکلیف از عهدهٔ مکلّف برداشته شود به گونه‌ای که قضا و اعاده لازم نباشد.
در مبحث اجزا سه مسأله مطرح می گردد:
۱. اجزای هر امری نسبت به همان امر.

۲. اجزای امر اضطراری مانند نماز با تیمم نسبت به امر اختیاری یعنی نماز با وضو.

۳. اجزای امر ظاهری مانند نماز با طهارت استصحابی و کفایت آن از نماز با طهارت واقعی. «۳»

ج) صحّت، فساد و بطلان

این سه اصطلاح در هر دو بخش عبادات و معاملات به کار می‌رود.

در اصطلاح فقها «صحت» در باب عبادات عبارت است از کیفیتی که سبب سقوط تکلیف (اعاده و قضا) از عهدهٔ مکلّف می‌شود و «فساد» نقطهٔ مقابل آن است و در باب عقود و ایقاعات، «صحیح» آن است که دارای اثری که از آن انتظار می‌رود، باشد مانند معامله‌ای که سبب نقل و انتقال ثمن و مثمن است و فساد نقطهٔ مقابل آن است.

قابل ذکر است که بعضی‌ها نظیر محقّق خراسانی معتقدند که بین معنای اصطلاحی صحت و فساد و معنای لغوی آن فرقی نیست چرا که صحت و فساد همان تمامیّت و عدم تمامیّت است، یعنی اگر عمل، از نظر اجزا و شرایط و فقد موانع کامل باشد، عمل صحیح خواهد بود ولی اگر برخی از اجزا یا شرایط آن ناقص باشد، عمل فاسد و باطل است و این همان

---

(۱). اصطلاحات الاصول (آیة اللّه علی مشکینی)، ص ۷۳.

(۲). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۵.

(۳). همان مدرک، ص ۱۲۸- ۱۲۷.

معنای لغوی صحت و فساد است. «۱»

این نکته نیز قابل توجّه است که صحت و فساد امری نسبی است و ممکن است یک عمل نسبت به کسی صحیح و نسبت به کسی دیگر فاسد به حساب آید مثلًا نماز نشسته نسبت به کسی که قادر بر ایستادن است باطل و نسبت به عاجز از آن، صحیح می‌باشد.

حنفیه گفته‌اند: معاملهٔ باطل و فاسد با یکدیگر فرق دارد. باطل آن است که اصل آن تشریع نشده است مثل بیع معدوم. فاسد آن است که اصل آن تشریع شده ولی به خاطر وصفی ممنوع شده است، مثل بیع ربوی. «۲»

د) ادا، قضا و اعاده

در ارتباط با انجام تکلیف سه اصطلاح دیگر نیز وجود دارد که در این قسمت به آنها پرداخته می‌شود:

واژهٔ «ادا» در لغت، به معنای رساندن، پیوند دادن، بجا آوردن است. «۳» ادای دین، ایصال و رساندن دَیْن و بدهکاری به صاحب آن است «۴» و در اصطلاح، «ادا» به معنای بجا آوردن عمل در وقت است. در مقابل «قضا» که اصطلاحاً عبارت است از انجام عمل در خارج وقت. البتّه قابل ذکر است که دو اصطلاح ادا و قضا در واجبات موقّت جریان دارد یعنی اگر واجب موقّت در وقت مقرّرش انجام گردد، «ادا» بر آن اطلاق خواهد شد ولی اگر در وقت خود انجام نشود چه عمداً ترک شده باشد و چه سهواً و در خارج وقت انجام شود، به آن «قضا» می‌گویند.

این نکته نیز قابل توجّه است که «ادا» در استعمالات فقها گاهی به همان معنای لغوی می‌آید و در مطلق انجام وظیفه خواه در وقت یا خارج وقت استعمال می‌شود.

«اعاده» عبارت است از تکرار کردن عمل برای بار دوم یا بیشتر، اعم از این که در وقت مقرّر انجام پذیرد (اعاده به صورت ادا) یا در خارج وقت (اعاده به صورت قضا). برای اعاده سه مورد می‌توان بیان کرد که در برخی از این موارد اعادهٔ عمل، واجب و در برخی

مستحب است:

۱. اعاده به جهت یقین به بطلان عمل سابق.

مانند این که نمازگزار متوجّه شود که نمازش را بدون وضو خوانده است و آن را برای بار دوم اعاده نماید، در این صورت اعادهٔ نماز (چه در وقت و چه در خارج وقت) واجب است.

۲. اعاده به جهت احتمال بطلان عمل سابق.

مانند این که احتمال بدهد عمل سابق او خللی داشته در این صورت گاه اعاده واجب است مانند موارد «شبهة محصوره» مثل این که نمازگزار یقین دارد یکی از دو لباس او نجس است در این صورت وقتی نماز را در یکی از دو لباس بخواند، در دیگری نیز باید نماز را تکرار کند. و گاه اعاده مستحب است

---

(۱). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۲.

(۲). القواعد ابن لحّام، ص ۱۵۳؛ روضة الناظر، ج ۱، ص ۱۸۳.

(۳). فرهنگ لاروس، مادّهٔ «اداء».

(۴). مجمع البحرین، مادّهٔ «أدی».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۴۴

مانند این که بعد از نماز شک می‌کند که وضو گرفته یا نه، البتّه به حکم قاعده فراغ نماز او صحیح است، ولی احتیاط آن است که نماز را با وضو اعاده کند.

۳. اعاده با یقین به صحت عمل سابق. مانند اعاده نمودن نماز به صورت جماعت پس از انجام آن به صورت فُرادی. و همچنین اعادهٔ نماز به عنوان امام جماعت پس از انجام آن چه به صورت جماعت یا فرادی. «۱»

*** منابع و مآخذ

۱. اجود التقریرات، تقریرات درس آیة اللّه نایینی، مقرّر آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی، مؤسّسهٔ مطبوعات دینی، سال ۶۹.

۲. الاحکام السلطانیه، ابی یعلی محمّد بن حسین فراء، دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۳. الاحکام السلطانیه، علی بن محمّد ماوردی، دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۴. الإحکام فی اصول الأحکام، علی بن محمّد آمدی، دار الکتاب عربی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

۵. احکام القرآن، احمد بن علی جصّاص، دار الکتاب العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ق.

۶. اصطلاحات الاصول، آیة اللّه علی مشکینی، دفتر نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.

۷. الاصطلاحات الفقهیّه فی الرسائل العملیّة، شیخ یاسین عیسی العاملی، دار البلاغه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ق.

۸. الاصول العامة للفقه المقارن، محمّد تقی حکیم، دار الاندلس.

۹. اصول الفقه، محمّد رضا مظفر، انتشارات المعارف الاسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ق.

۱۰. أنوار الفقاهة، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی، مدرسهٔ الامام امیر المؤمنین علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

۱۱. التبیان فی تفسیر القرآن، محمّد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)، دار إحیاء التراث العربی.

۱۲. تحریر الوسیله، امام خمینی قدس سرّه، مؤسّسهٔ انتشارات دار العلم، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۰ ش.

۱۳. التعریفات، علی بن محمّد جرجانی، دار الکتاب العربی، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ق.

۱۴. تنقیح العروة الوثقی، علی غروی تبریزی، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ دوم.
۱۵. حاشیهٔ رد المختار علی الدرّ المختار، ابن عابدین، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. دروس فی علم الاصول، شهید سیّد محمّد باقر صدر، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. دلیل السالک للمصطلحات و الاسماء فی فقه مالک، دکتر حمدی عبد المنعم شلبی، مکتبهٔ ابن سینا، قاهره، چاپ اوّل، ۱۹۹۰ م.
۱۸. رسائل فقهیه، شیخ مرتضی انصاری، المؤتمر العالمی لذکری المئویه الثانیهٔ لمیلاد الشیخ الانصاری، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. روضهٔ الناظر، عبد اللّه بن احمد بن قدامه، دار المطبوعات العربیه، بیروت، لبنان.
۲۰. عروهٔ الوثقی، سیّد محمّد کاظم طباطبایی یزدی، مکتبهٔ العلمیّهٔ الاسلامیّه، تهران.
۲۱. فرهنگ لاروس، مؤسّسهٔ انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۶۷ ش.

---

(۱). الفقه علی المذاهب الاربعهٔ و مذهب اهل البیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۵۷۲.

۲۲. الفقه الاسلامی و ادلّته، وهبهٔ الزحیلی، دار الفکر، دمشق سوریه، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت علیهم السلام، سیّد محمّد غروی و شیخ یاسر مازح، منشورات دار الثقلین، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. القواعد، ابن لحام، دار الحدیث، قاهره، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطا، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. کفایهٔ الاصول، انتشارات علمیّهٔ اسلامیّه، خط طاهر خوشنویس.
۲۷. لسان العرب، ابن منظور، دار احیاء التراث العربی، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. لغت نامهٔ دهخدا، علی اکبر دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. مجمع البحرین، فخر الدین طریحی، کتابفروشی (مصطفوی) بوذرجمهری.
۳۰. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، أبو علی فضل بن حسن طبرسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۱. المحصول فی علم أصول الفقه، فخر رازی، مؤسّسهٔ الرساله، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. المحلّی بالآثار، ابن حزم اندلس، دار الکتب العلمیّه، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. مصباح الفقیه، آقا رضا همدانی، المؤسّسهٔ جعفریهٔ لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. مصباح المنیر، فیّومی.
۳۵. المعالم الجدیده، شهید سیّد محمّد باقر صدر، مکتبهٔ النجاح، طهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
۳۶. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیّه، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضیلهٔ، قاهره.
۳۷. مفردات راغب، دار الکتب العلمیّهٔ، قم، ایران.
۳۸. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، المؤتمر العالمی، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. منهاج الصالحین، آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خویی، چاپ مهر قم، چاپ ۲۸، ۱۴۱۰ ق.
۴۰. منهاج الصالحین، سیّد محسن حکیم با تعلیقات شهید سیّد محمّد باقر صدر، دار التعارف بیروت، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ق.
۴۱. منیهٔ الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات آیهٔ اللّه میرزا حسین نایینی، مقرّر موسی خوانساری، مؤسّسهٔ النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.

۴۲. الموافقات فی اصول الشریعه، أبو إسحاق شاطبی، دار المعرفهٔ بیروت.
۴۳. موسوعهٔ الامام الخویی، مؤسّسهٔ احیاء آثار الامام الخویی، ایران، قم.
۴۴. الموسوعهٔ الفقهیّه، وزارهٔ الاوقاف و الشئون الاسلامیّه، کویت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۴۵. موسوعهٔ مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، دکتر رفیق العجم، مکتبهٔ لبنان ناشرون، چاپ اوّل، ۱۹۹۸ م.
۴۶. المیزان فی تفسیر القرآن، علّامهٔ طباطبایی، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰، ق.
۴۷. نهایهٔ الافکار، ضیاء الدین عراقی (محمّد تقی بروجردی)، جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم.
۴۸. نهایهٔ الاصول، تقریرات آیهٔ اللّه حاج آقا حسین بروجردی، نشر تفکر، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. نهایـهٔ الوصول إلی علم الأـصول، علّامـهٔ حلّی، بـا تحقیق شـیخ ابراهیم بهـادری، مؤسّـسهٔ امام صادق علیه السـلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ ق.
۵۰. وسائل الشیعهٔ، شیخ حرّ عاملی، المکتبهٔ الاسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ق.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۴۷

۱۴ ساختار و طبقه‌بندی فقه اسلامی

اشاره

ساختار فقهی امامیّه

ساختار فقهی اهل سنّت

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۴۹

ساختار و طبقه‌بندی فقه اسلامی

پیشگفتار:

می‌دانیم هر علمی از مسائل گوناگونی تشـکیل شـده که دارای قـدر جامعی از نظر موضوع یا نتیجه و هدف است و برای این که آن علم برای محقّقان و نوآموزان قابل اسـتفاده باشـد، بزرگان آن علم، مسائل آن را دسـته‌بندی می‌کنند هر گروه از مسائل را که رابطه نزدیکتری بـا هم دارنـد، در یـک فصـل جـای می‌دهنـد، سـپس سـعی می‌کننـد که بین فصول، ترتیب منطقی مقبولی ایجـاد کننـد تا فراگیری آن علم، آسان شود.

این قاعده شامل تمام علوم دینی و تجربی و ریاضی و انسانی می‌شود و علم فقه نیز از این قاعده مستثنا نیست.

از زمان‌های قدیم، فقها کوشیدند مسائل فقه را طبقه‌بندی محدودی کنند و با اختلاف سلیقه‌ای که داشتند تقسیمات گوناگونی برای مسائل فقهی فراهم شد.

فقهـای اهـل سـنّت راه‌هـایی برای خود انتخاب کردنـد و فقهای امامیّه نیز طرق دیگری را برگزیدنـد که در بعضـی از موارد شـباهت زیادی با هم دارد.

شایان توجّه است که به طبقه‌بندی بحث‌های فقهی از دو زاویه می‌توان نگاه کرد:

۱. دسته‌بندی در درون هر باب.

۲. دسته‌بندی میان باب‌های مختلف فقه.

ساختار فقهی امامیّه:

اشاره

در اینجا نخست به سراغ کهن‌ترین دسته‌بندی‌ها در فقه امامیّه می‌رویم:

مرحوم کلینی در کتاب معروف کافی در دو جلد اوّل به مسائل اعتقادی و اخلاقی پرداخته که به اصول کافی معروف است ولی در پنج جلد بعد به جمع‌آوری اخبار فقهی و دسته‌بندی آنها پرداخته و هر گروه را در بابی ذکر کرده است، به این ترتیب:

۱. ابواب عبادات که مشتمل بر کتاب طهارت، صلاهٔ، زکات، صدقه، خمس، صیام، حج و جهاد است.

۲. ابواب معیشت که شامل کتاب‌های دَیْن، کفالت، حواله، مکاسب، تجارت و بیع، لقطه، رهن، عاریه،

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۰

ودیعه، مضاربه، اجاره، صلح، مزارعه، احیای موات و شفعه است.

۳. ابواب نکاح که شامل احکام مربوط به ازدواج، طلاق و لعان است و در ذیل این ابواب، احکام عتق، تدبیر، کتابت، صید و ذبائح، اطعمه و اشربه و زیّ و تجمّل را بیان می‌کند.

۴. ابواب وصایا و مواریث و احکام آنهاست.

۵. ابواب حدود و دیات و قضا و شهادات.

و در ذیل آن احکام ایمان و نذر و کفّارات را نیز بیان می‌کند.

دسته‌بندی مرحوم کلینی در کتاب کافی با توجّه به مقام والای او، تأثیر عمیقی در جمعی از فقهای بعد از ایشان گذارده و همان شیوه را در کتب فقهی خود اعمال کرده‌اند:

گروه اوّل، از جمله قاضی ابن براج نویسندهٔ کتاب مهذّب و جواهر الفقه و سیّد أبو المکارم ابن زهره در کتاب غنیه و شیخ طوسی در مبسوط و تهذیب و استبصار نیز تقریبا همین راه را با مختصر تفاوتی پیموده‌اند.

گروه دوم از فقها مانند صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه بعد از عبادات به طرح بحث‌های قضا و شهادات پرداخته‌اند. سپس به سراغ بخشی از مسائل اقتصادی و احکام معاملات رفته‌اند، آنگاه به احکام صید و ذباحه و احکام ایمان و نذور و کفّارات و به دنبال آن احکام نکاح و طلاق و بحث‌های وابسته به آن مانند ایلاء و ظهار و لعان و سپس احکام حدود و دیات و سرانجام احکام وصیّت و مواریث پرداخته‌اند.

گروه سوم، کسانی هستند که مانند شیخ طوسی در کتاب نهایه، رفتار کرده‌اند. او نخست به سراغ ابواب عبادات می‌رود و در مرحلهٔ بعد به سراغ ابواب دیون و کفارات و شهادات و قضا. در مرحلهٔ سوم به سراغ ابواب معیشت مانند مکاسب، متاجر، شرکت، مضاربه و امثال آن و به دنبال آن، مباحث مربوط به نکاح، طلاق، ایمان، نذور، وصایا و مواریث رفته و در پایان کتاب را با احکام حدود، دیات و قصاص ختم کرده است.

گروه چهارم فقهایی هستند که تنظیم ابواب فقه را به سبک محقّق حلّی در کتاب شرایع الاسلام پذیرفته‌اند.

محقّق در کتاب خود، نخست ابواب عبادات را بیان می‌کند و بعد ابواب معیشت و به تعبیری دیگر، مسائل اقتصادی و مالی، سپس به سراغ احوال شخصیه مانند طلاق، نکاح و ابواب مربوط به آن می‌رود و آنگاه به احکام ایمان، نذور، اطعمه و اشربه و مواریث می‌پردازد و در بخش آخر، قضا، شهادت، حدود، تعزیرات، قصاص و دیات را بیان می‌کند.

و در واقع او تمام فقه را به چهار بخش تقسیم می‌کند. بخش اوّل عبادات است که شامل ده کتاب می‌شود:

طهارت که شامل وضو و غسل و تیمم نیز می‌شود، صلاهٔ، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج، عمره، جهاد و امر به معروف و نهی

از منکر.

بخش دوم، عقود را تشکیل می‌دهد که قراردادی در میان دو یا چند نفر است و در ۱۹ کتاب تنظیم شده است؛ تجارت، رهن، مفلّس، حجر، ضمان (حواله و کفالت در ضمن ضمان ذکر شده است) صلح، شرکت،

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۱

مضاربه، مزارعه و مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف و صدقات، سکنی و حبس، هبات، سبق و رمایه، وصیت و نکاح.

بخش سوم ایقاعات است که مبتنی بر انشای یک نفر می‌باشد و آن ۱۰ کتاب است: طلاق، خلع و مبارات، ظهار، ایلا، لعان، عتق، تدبیر و مکاتبه و استیلاد، اقرار، جعاله، أَیمان و نذر.

البتّه بعضی از کتاب‌هایی که در بالاـ آمده در واقع جزء عقود است مانند مکاتبه که چون در کنار تدبیر قرار گرفته جزء ایقاعات است و به عنوان ایقاعات شمرده شده همان گونه که استیلاد که نه عقد است و نه ایقاع به عنوان ملحقات تدبیر شمرده شده است، در حالی که جزء احکام (مربوط به بخش چهارم) است.

و امّا جعاله چون در عقد بودن آن گفتگوست و محقق حلّی آن را جزء عقود نمی‌داند در این بخش آورده است.

و امّا بخش چهارم که احکام است از دوازده کتاب تشکیل می‌شود:

صید و ذباحه، اطعمه و اشربه، غصب، شفعه، احیای موات، لقطه، فرائض، قضا، شهادات، حدود و تعزیرات، قصاص و دیات.

با توجّه به اینکه تقسیمات مرحوم محقّق حلّی تقسیم مطلوب و قابل ملاحظه‌ای است بسیاری از فقهایی که بعد از ایشان روی کار آمده‌اند تقسیم مزبور را پذیرفته و در کتاب‌های خود از آن پیروی کرده‌اند اعم از کتاب‌هایی که به عنوان شرح بر شرایع نوشته شده مانند مسالک الافهام و جواهر الکلام و کتاب‌های دیگری که شرح شرایع نیست ولی در سایهٔ همان تقسیمات حرکت می‌کنند تا آنجا که مرحوم محمّد بن مکّی عاملی معروف به شهید اوّل متوفّای قرن هشتم در کتاب قواعد خود به توجیه این اقسام چهارگانه پرداخته و می‌گوید:

«وجه انحصار کتب فقهی در «عبادات» و «عقود» و «ایقاعات» و «احکام» این است که هدف حکم شرعی یا آخرت است و یا امور دنیوی، اوّلی عبادات را تشکیل می‌دهد و دومی بر دو قسم است یا نیاز به انشا دارد یا نه، آنچه نیاز به انشا ندارد احکام نامیده می‌شود و آنچه نیاز به انشا دارد یا در میان دو شخص حقیقی یا حقوقی است که عقود نامیده می‌شود و یا تنها به یک شخص قائم است که ایقاعات نامیده می‌شود». «۱»

مرحوم سیّد جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه در آغاز کتاب المتاجر بعد از آنکه اقسام چهارگانهٔ محقّق حلّی را ذکر می‌کند، می‌افزاید: «می‌توان این اقسام چهارگانه را به صورت دیگری مطرح کرد: اوّل عبادات دوم عادات سوم معاملات و چهارم سیاسات، زیرا مقصود از احکام فقهی یا نظم نشئهٔ اوّلی (دنیا) است و یا نشئهٔ اخری و یا هر دو است.

اگر تنها مقصود نشئهٔ آخرت باشد عبادات را تشکیل می‌دهد و اگر مقصود نشئهٔ اولی باشد اگر هدف آن بقای شخص یا نوع است عادات را تشکیل می‌دهد و اگر مصالح مالی باشد معاملات است و اگر هر دو باشد سیاسات است.

---

(۱). قواعد، ج ۱، ص ۳۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۲

و هدف نهایی (نه هدف‌های نخستین که در بالا آمد) در هر صورت (خواه تقسیم به سبک مرحوم محقّق باشد و یا صاحب مفتاح الکرامه) حفظ مقاصد پنجگانه‌ای است که شرایع و ادیان الهی به خاطر آن آمده است و آن عبارت است از دین، جان، عقل، نسب و مال. عبادات حافظ دین است و قصاص و دیات حافظ نفس و تحریم مسکرات (و مانند آن) حافظ عقل و مباحث نکاح و آنچه

مربوط به آن است حافظ نسب و معاملات حافظ مال. حدود و تعزیرات و قضا و شهادات حافظ کل است.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۴۵۲

پنجم: مرحوم شهید صدر در کتاب الفتاوی الواضحه مباحث فقه را در چهار گروه تقسیم کرده که باید گفت متأثّر از تقسیم محقّق در شرایع است و آب و رنگ حقوق معاصر را به خود گفته است:

۱. عبادات

۲. اموال خصوصی و عمومی (اسباب شرعیّه تملّک و احکام تصرف در اموال).

۳. روابط خانوادگی و روابط اجتماعی که اوّلی مانند نکاح و طلاق و دومی مانند امر به معروف و نهی از منکر است.

۴. آداب عمومی است که شامل قضا و شهادات و حدود و جهاد و حکومت و روابط بین الملل و مانند آن می‌شود. «۱»

*** تقسیم دیگر

اضافه بر آنچه گفته شد تقسیم دیگری نیز برای کتب فقهیه اندیشیده‌ایم که می‌تواند نظم جدیدی به کتب فقهی دهد و کاستی‌ها را به حد اقل برساند و آن اینکه احکام فقهی در نظر ابتدایی به چهار قسم تقسیم می‌شود: رابطهٔ انسان با خدا، رابطهٔ انسان با خلق، رابطهٔ انسان با خودش و رابطهٔ انسان با حکومت.

می‌توان قسم پنجمی را به آن افزود و آن رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست است و با نگاهی دیگر می‌شود همهٔ آنها را در پنج بخش جای داد:

بخش اوّل: عبادات و مقدّمات آن است که شامل هشت کتاب می‌شود: طهارت که شامل وضو و غسل و تیمم نیز می‌شود، صلاة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج و عمره.

بخش دوم: مسائل مالی و اقتصادی که شامل سه قسم است:

الف) معاملات که روابط مالی انسان‌ها را با یکدیگر تعیین می‌کند و شامل ۱۸ کتاب می‌شود: بیع، رهن، حجر و مفلّس، ضمان (که شامل حواله و کفالت نیز می‌شود)، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف و صدقات، سکنی و حبس، هبات، سبق و رمایه، و وصیت.

ب) مسائل مالی غیر معاملاتی که ایقاعات را در بر می‌گیرد و آن عبارت از هشت کتاب است: عتق، تدبیر، مکاتبه، استیلاد، اقرار، جعاله (طبق عقیدهٔ کسانی که آن را جزء ایقاعات می‌دانند)، ایمان، نذر و عهد.

---

(۱). الفتاوی الواضحة، ج ۱، ص ۱۳۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۳

ج) مسائل مالی که از دائره عقود و ایقاعات خارج است و آن پنج کتاب است: غصب، احیای موات، لقطه، فرایض و مواریث.

بخش سوم مسائل مربوط به نظام خانواده که شامل شش کتاب است: نکاح، طلاق، خلع و مبارات، ظهار، ایلا و لعان.

بخش چهارم احکام حلال و حرام مربوط به تغذیه که شامل چهار کتاب است: صید و ذباحه و اطعمه و اشربه.

بخش پنجم سیاسات است که شامل هشت کتاب است: جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، شهادات، حدود و تعزیرات، قصاص، دیات و نظام الحکومة.

ساختار فقهی اهل سنّت:

در میان فقها و محدّثان اهل سنّت نیز تقسیمات مختلفی برای کتب فقهی دیده می‌شود که بعضی با آنچه در میان امامیّه مشهور است قریب الافق می‌باشد و بعضی کاملًا متفاوت است اکنون به سراغ تقسیمات چند فقیه و محدّث معروف اهل سنّت می‌رویم:

۱. در صحیح بخاری تقسیم ابواب فقه و فضایل به صورت زیر دیده می‌شود:

الف) بعد از ذکر آغاز نبوّت پیامبر اکرم و کتاب ایمان و علم به سراغ عبادات می‌رود. از وضو گرفته تا حج و صوم، در هفت باب آنها را بیان می کند.

ب) سپس به سراغ ابواب معاملات می‌رود و در نه باب (از بیع شروع کرده و به هبه ختم می کند) آنها را آورده است.

ج) در بخش سوم شهادات، وصایا و جهاد را آورده است.

د) در بخش چهارم کتاب‌های نکاح، طلاق، خلع، لعان و نفقات که مربوط به تشکیل خانواده است، ذکر می کند.

ه) در بخش پنجم اطعمه و اشربه و ذبایح و صید و اضاحی (قربانی) را آورده است و در این بخش روایاتی را در مسائل طبّی در دو کتاب آورده است.

و) در بخش ششم به قسمتی از آداب، تحت عنوان کتاب اللباس و کتاب الأدب و الاستیذان (اذن طلبیدن و سلام کردن برای ورود در خانه و مانند آن) و کتاب الدعوات (دعا کردن) اشاره می کند.

ز) و در بخش هفتم کتاب الایمان و النذر و الفرائض و مواریث آمده است.

ح) و در بخش هشتم حدود و دیات و احکام مرتدّ و مانند آن را ذکر کرده است.

در لابه‌لای این کتب، کتاب‌های دیگری دیده می‌شود دربارهٔ فضایل صحابه و فضائل قرآن و لیلهٔ القدر و مانند آن که در ظاهر ارتباط چندانی با کتاب‌های قبل و بعد آن ندارد.

در مجموع نظم خاص منطقی بر مجموع این کتاب حکم فرما نیست مثلًا اوّلین کتاب، کتاب «بدء الوحی» و آخرین کتاب (کتاب ۴۳) کتاب «التوحید» است و در لابه‌لای این کتاب‌ها کتبی به عنوان بدء الخلق و کتاب التفسیر و امثال آن دیده می‌شود که ظاهراً با کتاب‌های قبل و بعد مربوط نیست و همچنین

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۴

کتاب‌هایی را در کنار هم قرار داده که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد مانند کتاب بدء الخلق که هفدهم و کتاب التفسیر که هیجدهمین کتاب است.

البتّه نمی‌توان از کسانی که در آغاز راه برای تنظیم ابواب فقه و حدیث بوده‌اند بیش از این انتظار داشت زیرا آنها بیش از آنچه برای تنظیم ابواب تلاش می کردند برای جمع احادیث اهتمام می‌ورزیدند.

۲. تقسیم ابواب فقه در صحیح مسلم از جهاتی بی‌شباهت به صحیح بخاری نیست ولی تفاوت قابل ملاحظه‌ای با آن دارد.

در بخش اوّل بعد از کتاب الإیمان، عبادات و مقدّمات آن را بیان می کند.

در بخش دوم نکاح و طلاق و کتاب‌های وابستهٔ به آن ذکر شده است.

در بخش سوم معاملات و مسائل مالی از جمله ارث، وصیّت، عتق را متذکّر می‌شود.

در بخش چهارم حدود، دیات، قصاص و احکام محاربین و جهاد و حکومت را آورده است.

در بخش پنجم احکام صید و ذباحه، اضحیه، اطعمه و اشربه و بخشی از آداب مانند لباس، زینت و سلام و مانند آن آمده است.

در بخش ششم فضایل صحابه، ذکر، دعا و استغفار و صفات منافقین و احکام آنها را آورده است.

در بخش هفتم مسائل مربوط به بهشت و نعمت‌های بهشتی و اشراط الساعهٔ ذکر شده است.

در بخش هشتم که آخرین بخش است کتاب زهد و رقائق «۱» و قسمت‌های از تفسیر آیات قرآنی آمده است.

۳. از جمله از فقهای معروفی که نظم نسبتاً منطقی به کتب فقهی داده، فقیه معروف به ابن قدامه از فقهای قرن هفتم در کتاب «مغنی» است؛ او نخست به سراغ ابواب عبادات رفته و در ۱۱ باب آنها را به ترتیب ذکر کرده است، سپس به سراغ ابواب معاملات و آنچه وابسته به آن است رفته و آن را در ۲۲ کتاب به شکل مطلوبی منظّم ساخته است ولی متأسّفانه کتاب فقهی او تکمیل نشده و سایر ابواب فقه در آن نیامده است.

۴. غزالی دانشمند شافعی مذهب و متوفّای آغاز قرن ششم، در کتاب معروف «إحیاء العلوم» که ترکیبی است از مسائل فقهی و اخلاقی، تمام احکام و مقرّرات اسلام را به چهار گروه تقسیم کرده، عبادات، عادات، منجیات و مهلکات و هر گروه را به ده کتاب تقسیم نموده است.

۵. یکی از فقهای معاصر اهل سنّت به نام وهبه زحیلی در کتاب «الفقه و ادلّته» مجموع کتب فقهی را به شش قسم به ترتیب زیر تقسیم کرده است:

قسم اوّل عبادات است که شامل نُه باب می‌شود:

۱. طهارات (مقدّمات الصلاهٔ) ۲. صلاهٔ و احکام الجنائز ۳. صیام و اعتکاف ۴. زکات ۵. حج و عمره ۶. ایمان و نذر و کفّارات ۷. حظر و اباحه و اطعمه و اشربه ۸.

ضحایا و عقیقه و ختان ۹. صید و ذباحه. «۲»

---

(۱). «رقائق» جمع «رقیقه» به معنای چیزی است که سبب رقّت قلب و تأثیر در آن می‌شود، خواه آیه‌ای از قرآن باشد یا حدیث یا موعظهٔ خطیبی یا پدیده‌ای از پدیده‌های شگفت‌انگیز آفرینش. (التاج الجامع للأصول، (قسمت پاورقی) شیخ منصور علی ناصف، ج ۵، ص ۱۵۹).

(۲). تعجّب است چگونه ایشان صید و ذباحه و ختان و اطعمه و اشربه را جزء عبادات شمرده است در حالی که هیچ کدام از اینها قصد قربت در آن شرط نیست بعضی نیاز به گفتن بسم اللّه دارد و بعضی نیاز به آن هم ندارد.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۵

قسم دوم نظریات فقهیه که شامل نظریات: حق اموال، ملکیّت، عقد، المؤیدیّات الشرعیهٔ، فسخ و أهم ما اقتبسه القانون المدنی من الفقه الاسلامی (مهمترین چیزی که قانون مدنی از فقه اسلامی اقتباس کرده است) می‌باشد.

قسم سوم عقود یا تصرّفات مدنی مالی که ۱۸ فصل برای آن ذکر کرده: از بیع شروع می‌شود و به بحث حجر پایان می‌یابد.

قسم چهارم ملکیت و توابع آن است: باب اوّل ملکیت و خصائص آن در پنج فصل، باب دوم توابع ملکیت در ۱۲ فصل.

قسم پنجم فقه عام: باب اوّل حدود شرعیّه که در شش فصل بیان شده است. باب دوم تعزیرات. باب سوم احکام جنایات و قصاص و دیات. باب چهارم جهاد. باب پنجم قضا. باب ششم نظام الحکم فی الاسلام (حکومت اسلامی).

قسم ششم احوال شخصیه است که در شش باب بیان شده است: ازدواج، طلاق، حقوق اولاد، وصایا، وقف و میراث.

تقسیمات این دانشمند نسبت به مباحث فقهی علاوه بر اشکالاتی که به نمونهٔ آن اشاره شد در بعضی از قسمت‌ها تقسیم نامأنوسی به نظر می‌رسد که با کتب فقهیه متعارف سازگار نیست و در واقع مخلوطی است از فقه سنّتی و بعضی از مباحث حقوق عصری.

۶. در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» که در این اواخر یکی از دانشمندان اهل سنّت به نام عبد الرحمن الجزیری تنظیم کرده مباحث فقه به پنج بخش تقسیم شده:

بخش اوّل: عبادات. بخش دوم و سوم: معاملات.

بخش چهارم: احوال شخصیه (نکاح و طلاق و مانند آن) بخش پنجم: حدود و قصاص و تعزیرات.

نتیجه:

آنچه در بالا آمد نمونه‌های مهمّی در زمینه تقسیم ابواب فقه و نظام بخشیدن به مسائل آن بود که هر فقیهی با سلیقه خود راهی را برگزیده، و با گذشت زمان راه‌های روشن‌تر و شفاف‌تر شده است، و ما راهی را که از همه مناسب‌تر دیدیم برگزیدیم.

بی‌شک همان گونه که مباحث و تحقیقات فقهی، در حال پویایی و تکامل و گستردگی است، نظم ابواب و فصول و مسائل آن نیز دقیق‌تر و کامل‌تر می‌شود.

آنچه به نظر می‌رسد که تقریباً همهٔ فقها برای آن کوشیده‌اند این است که مسائل عمدهٔ زیر را از هم جدا سازند:

۱. رابطهٔ انسان با خالق (از طریق عبادات و مانند آن).

۲. رابطهٔ خلق با یکدیگر (از طریق معاملات و عقود و ایقاعات) و نظام اسره (خانواده).

۳. رابطهٔ انسان با خودش (از طریق حلال و حرام‌هایی که جنبهٔ شخصی یا اخلاقی دارد).

۴. رابطهٔ انسان با حکومت که از مهم‌ترین این

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۶

بخش‌هاست و شامل مسائل تشکیل حکومت و قضا و شهادات و حدود و دیات و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و امثال آن می‌شود.

*** منابع و مآخذ

۱. احیاء العلوم، محمّد غزالی، مطبعهٔ دار الجیل، بیروت.

۲. التاج الجامع للاصول، شیخ منصور ناصف، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ق.

۳. جواهر الفقه، قاضی ابن براج، تحقیق ابراهیم البهادری، جامعهٔ مدرّسین، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۴. جواهر الکلام، محمّد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.

۵. شرایع الاسلام، محقّق حلّی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶. صحیح بخاری، أبو عبد اللّه محمّد بن اسماعیل بخاری، دار الجیل، بیروت.

۷. صحیح مسلم، أبو الحسین مسلم بن حجّاج نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۷۲ م.

۸. الفتاوی الواضحهٔ، محمّد باقر صدر، دار التعارف، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۱ ق.

۹. الفقه الاسلام و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دار الفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.

۱۰. الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، عبد الرحمن الجزیری، دار الفکر، بیروت.

۱۱. القواعد و الفوائد، محمّد بن مکّی (شهید اوّل)، منشورات مکتبهٔ المفید، قم.

۱۲. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۱۳. مغنی ابن قدامه، أبو محمّد عبد اللّه بن احمد بن محمّد بن قدامه، دار الفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۱۴. مفتاح الکرامه، سیّد جواد عاملی، جامعهٔ مدرّسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ ق.

۱۵. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۱ ق.

۱۶. مهذب، قاضی ابن براج، انتشارات جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیّهٔ قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ق.

۱۷. النّهایهٔ فی مجرّد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۷

۱۵ مسائل مستحدثه و اصول کلّی حاکم بر آن

اشاره

تعریف مسائل مستحدثه

ضرورت بحث از مسائل مستحدثه

نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه

تبیین قواعد و اصول عامّهٔ مسائل مستحدثه

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۵۹

مسائل مستحدثه و اصول کلّی حاکم بر آن

پیشگفتار:

اشاره

روش متعارف و مرسوم در طرح مسائل مستحدثه این است که همانند سایر مباحث فقهی ادلّهٔ آن را بررسی نموده، نظریات مخالفین و موافقین را مورد مطالعه قرار داده، سپس یک طرف را انتخاب می‌کننـد. در حالی که لازم است قبل از ورود به این مسائل، قواعد کلّیه، اصول عامّه و مقدّمات لازم مطرح شود، چارچوبها و اسـتخوان‌بندی آن شـکل گیرد و قالب‌های مناسب آن مهیا گردد، سـپس در سایهٔ آن به بررسی تک تک مسائل مستحدثه و جدید پرداخته شود.

بـدون شک این روش مفیدتر، بلکه گام مهمّی در این مباحث فقهی نو، محسوب شده و راه را برای اسـتنباط احکام شـرعی هموارتر می‌سازد.

بر همین اساس قبل از ورود به بحث از مسائل مستحدثه به صورت تفصیلی، یادآوری چند مقدّمهٔ کوتاه لازم است:

۱. تعریف مسائل مستحدثه.

۲. ضرورت این بحث و نیاز به آن.

۳. ذکر نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه در مسائل مختلف فقهی.

۱. تعریف مسائل مستحدثه

مسائـل مسـتحدثه عبـارت است از: «هر موضوع جدیـدی که حکم شـرعی آن منصوص نیست». اعمّ از اینکه آن موضوع در گذشـته وجود نداشـته یا وجود داشـته ولی برخی از ویژگی‌ها و شـرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است. برای قسم اوّل می‌توان به کارت‌های اعتباری که سابقه ندارد، مثال زد و در مورد دوم، بحث از مالیّت بدن و خون را می‌توان مطرح کرد. این امور هر چند در سابق نیز وجود داشت، ولی در زمان‌های گذشته مالیّت نداشت؛ زیرا استفادهٔ مشروع از آن ممکن نبود.

۲. ضرورت بحث از مسائل مستحدثه

ضرورت و فایدهٔ بحث از مسائل مستحدثه را به

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۰

دو شکل می‌توان بیان کرد:

بیان اوّل: تغییر و تحوّل مستمر و همیشگی، از ویژگی‌های عالم مادّه است. بلکه به اعتقاد بسیاری از حکما و فلاسفه تغییر و تحوّل از لوازم ذاتی غیر قابل انفکاک عالم مادّه شمرده می‌شود (نظریهٔ حرکت جوهری) و از آنجا که انسان نیز در این عالم زندگی می‌کند، این تغییر و تحوّل، خواه و ناخواه تمام شئون زندگی انسان، روابط تازه و جدید وی با افراد، جوامع یا دولت‌ها را شامل می‌شود و این حقیقت، فقه را با دو پدیدهٔ نو و تازه مواجه کرده است:

پدیدهٔ اوّل: موضوعات بکر و تازه‌ای برای احکام شرعی به وجود آمده، که در گذشته نبوده است؛ مثلًا اسکناس از جملهٔ این موضوعات جدید است؛ چرا که اسکناس چیز تازه‌ای است که در سابق وجود نداشت و معاملات در گذشته معمولًا با طلا و نقرهٔ مسکوک صورت می‌گرفت، و تحوّلات جوامع بشری و گسترش نیازهای انسان موجب پیدایش پول‌های کاغذی شد.

پدیدهٔ دوم: موضوعاتی که در گذشته نیز وجود داشت، و اصل موضوع تازه به شمار نمی‌رفت، امّا شرایط و قیود و ویژگی‌هایی بر آن عارض گشت که آن را با گذشته متفاوت کرد و آن را موضوعی تازه جلوه داد. مثلًا همان گونه که گذشت، اعضای بدن انسان و خون در گذشته قیمت و مالیّت نداشت. امّا اکتشافات جدید و تحوّلات تازه در علم پزشکی، منافع فراوان آنها را روشن ساخت؛ منافعی که در خون، اجزای مردار و مانند آن کشف شد به این موضوعات ارزش و اعتبار و مالیّت بخشید، به گونه‌ای که امروز- همانند سایر کالاها- بلکه به قیمت گزاف خریدوفروش می‌شود! بدین جهت بر فقیه لازم است که حکم شرعی این دو پدیده- که محصول اجتناب‌ناپذیر تحوّل و تغییر دائمی جهان مادّه است- را از دل منابع اسلامی بیرون بکشد، و به بحث پیرامون موضوعات قدیمی گذشته که در کتب فقهای پیشین مطرح شده، قناعت نکند.

بیان دوم: آیین اسلام از جهات مختلف با ادیان دیگر متفاوت و دارای امتیازات و برجستگی‌های خاصّی است. از جمله، می‌توان به شمول و گستردگی آن نسبت به تمام زوایای زندگی بشر اشاره کرد.

شریعت اسلامی مقیّد به زمان معین، و مکان خاصّی نمی‌شود و اختصاص به گروه ویژه‌ای از مردم و قوم و رنگ و نژاد و کشورهای معیّنی ندارد؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله برای تمام مردم در تمام کرهٔ زمین مبعوث گشته و همهٔ نژادها و اقوام و خلاصه تمام انسان‌ها در هر نقطه‌ای از زمین و در هر عصر و زمانی، مخاطب خطاب‌های آن حضرت هستند. بنابراین، جهان شمولی اسلام یک ادّعا نیست، بلکه علاوه بر ادلّهٔ عقلی که در این زمینه وجود دارد و علاوه بر آنچه که از احکام و قوانین شریعت اسلام بدست می‌آید، آیات و روایات فراوانی نیز این حقیقت را تأیید می‌کند. آنچه از قرآن مجید استفاده می‌شود را می‌توان در سه گروه جای داد:

گروه اوّل: آیاتی از قرآن مجید که صراحت در عمومیّت مکانی، بلکه زمانی اسلام دارد و مخاطبین آن عالمیان و ناس است، مانند:

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۱

۱. در آیهٔ ۹۰ سورهٔ انعام در مورد قرآن مجید می‌خوانیم: «إِنْ هُوَ إِلّا ذِکْری لِلْعالَمینَ».

۲. پیامبر اسلام طبق آیهٔ شریفهٔ ۱۵۸ سورهٔ اعراف مخاطبین خود را تمام مردم معرفی کرده است: «قُلْ یا أَیُّهَا النّاسُ إِنِّی رَسُولُ اللّهِ إِلَیْکُمْ جَمِیعاً».

۳. همان مضمون، در آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ انبیاء در قالبی دیگر خطاب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین آمده است: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمینَ».

۴. در اوّلین آیه از سورهٔ ابراهیم، در توصیف قرآن مجید چنین می‌خوانیم: «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَیکَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُورِ».

۵. جهان شمولی اسلام در آیهٔ اوّل سورهٔ فرقان بدین شکل ترسیم شده است: «تَبَارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعَالَمِینَ نَذِیراً».

۶. خداوند متعال گسترهٔ رسالت و حوزهٔ مأموریت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را در آیهٔ شریفهٔ ۲۸ سورهٔ سبأ بدین شکل ترسیم می‌فرماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلّا کَافَّةً لِلنّاسِ بَشِیراً وَ نَذِیراً».

۷. جهان شمول بودن رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در آیهٔ ۷۹ سورهٔ نساء نیز به این صورت آمده است:
«وَ أَرْسَلْنَاکَ لِلنّاسِ رَسُولًا وَ کَفَی بِاللّهِ شَهِیداً».

۸. در توصیف دیگری از قرآن مجید، که در آیهٔ ۴۴ سورهٔ نحل آمده، اشارهٔ روشنی به این حقیقت وجود دارد: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ».

۹. آن دسته از آیاتی که همهٔ مردم را با جملهٔ «یا أیها الناس » ... مورد خطاب قرار می‌دهد، که بعضی از نمونه‌های آن در آیات قبل ذکر شد و نمونه‌های فراوان دیگری نیز در قرآن وجود دارد.

آیات مذکور شامل تمام مردم، در سرتاسر جهان و تا قیام قیامت می‌گردد و هیچ تفاوتی بین آنها از جهت رنگ، جنسیّت، قوم و قبیله، ملیّت و منطقهٔ جغرافیایی و غیر آن نگذاشته است.

گروه دوم: آیاتی که دلالت بر خاتمیّت شریعت اسلامی دارد، و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را آخرین پیامبر خداوند معرفی می‌کند. دلالت این طایفه از آیات قرآن بر عمومیّت اسلام، و شمول آن نسبت به همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، روشن‌تر است.

از جمله آیاتی که می‌توان به عنوان نمونه برای این گروه ذکر کرد، آیهٔ شریفهٔ ۴۰ سورهٔ احزاب است:
«مَا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیِّینَ وَ کَانَ اللّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیماً».

گروه سوم: آیاتی از قرآن مجید که دلالت بر کمال دین اسلام، تمامیّت این شریعت آسمانی، و فراگیری آن نسبت به تمام احکام مورد نیاز انسان دارد. آیهٔ ۳ سورهٔ مائده به وضوح دلالت بر این مطلب دارد؛ می‌فرماید: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلَامَ دِیناً».

نتیجهٔ این که دین اسلام قادر است تمام نیازهای انسان را پاسخ دهد و در همهٔ زمینه‌های زندگی انسان در هر زمان و مکانی حضور داشته باشد؛ اعمّ از زمینه‌های عبادی، روحی، امور تربیتی، اخلاقی، اقتصادی و مسائل حقوقی و همچنین مسائل فردی یا اجتماعی.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۲

زیرا اگر بپذیریم که اسلام حتّی در یک مورد از نیازهای زندگی بشر حکمی ندارد و قادر به حلّ مشکلات انسان در آن زمینه نمی‌باشد، این خود اعتراف به ناتمام بودن اسلام و نرسیدن به حدّ کمال است.

ممکن است امروز ما نتوانیم به خاطر موانعی به بعضی از احکام واقعی اسلام دست پیدا کنیم، ولی مانعی از رسیدن به حکم ظاهری وجود ندارد. چرا که ما هیچ فقیهی را در هیچ عصر و زمانی نمی‌یابیم که حتّی نسبت به یک موضوع و یک واقعه معتقد باشد که در ارتباط با آن حکم ظاهری نداریم و مردم نسبت به آن آزادند تا به هر شکلی که مایلند عمل نمایند.

با توجّه به آنچه گفته شد، و با عنایت به این که مسائل مستحدثهٔ فراوانی در ابواب مختلف فقهی در عصر و زمان ما وجود دارد که هیچ کدام از آنها در کتب فقهای پیشین مطرح نشده (زیرا در آن اعصار محل ابتلا نبوده) و در آیه‌ای از آیات قرآن و روایتی از روایات معصومین علیهم السلام پیرامون آن به خصوص بحث نشده؛ آری با توجّه به این دو نکته، ناچاریم که در مورد چنین مسائلی بحث و بررسی کرده، و آنها را در بوتهٔ مطالعه و نقادی قرار داده، تا به پاسخی صحیح و قانع‌کننده دست یابیم.

۳. نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه

اشاره

مسائل مستحدثه در ابواب مختلف فقه- همان گونه که اشاره شد- بسیار فراوان است، ولی مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

الف) مسائل مستحدثهٔ پزشکی

۱. تشریح:

آیا برای دانشجویان رشتهٔ پزشکی جایز است که جسد مردهٔ مسلمانی را تشریح کنند؟
مخصوصاً که از یک سو در روایتی می‌خوانیم:
«إِيّاكُمْ وَ الْمُثْلَةَ وَ لَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ
؛ از قطعه‌قطعه کردن اعضای بدن پس از مرگ اجتناب کنید، هرچند جسد سگ گزنده و مزاحم باشد». «۱»
در صورتی که اگر مجاز به تشریح نباشند، توانایی لازم را جهت انجام عملیّات جراحی و سایر معالجات طبی بدست نخواهند آورد.
زیرا اقدام به طبابت مخصوصاً بخش جراحی بدون انجام تشریح بسیار مشکل است.

۲. پیوند اعضا:

آیا قطع برخی از اعضای انسان زنده یا مرده، نظیر قلب و کلیه و چشم و مانند آن و پیوند زدن آن به بدن انسان زندهٔ دیگر جایز است؟
مخصوصاً که عضو قطع شده (چه از بدن انسان زنده باشد و چه مرده) ناپاک است و خریدوفروش آن و نماز با آن مورد سؤال است؟

۳. تلقیح مصنوعی:

آیا می‌توان نطفهٔ شوهر را گرفت، و توسّط ابزار پزشکی آن را به رحم زوجه‌اش- که بطور طبیعی پذیرای نطفه نیست- یا رحم زن بیگانه‌ای تلقیح و تزریق کرد؟ آیا جایز است نطفهٔ دو همسر گرفته شود و پس از ترکیب در خارج از رحم، در رحم مصنوعی پرورش داده شود و سپس جنین پرورش یافته، به رحم زوجه یا زن بیگانه‌ای

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۹، ابواب القصاص فی النفس، باب ۶۲، ح ۶؛ نهج البلاغه، نامهٔ ۴۷.

بازگردانده شود؟ و در هر حال، حکم فرزند حاصل از تلقیح چیست؟ آیا از صاحب نطفه و زنی که در رحم او پرورش یافته ارث می‌برد؟ آیا آنها متقابلًا از وی ارث می‌برند؟ با چه کسانی محرم است؟

۴. تزریق خون:

آیـا تزریق خون غیر مسـلمان به مسـلمان و بـالعکس جـایز است؟ تزریق خون مرد نـامحرم به زن بیگانه و بالعکس چه حکمی دارد؟ حکم خریـد و فروش خون برای اهـداف بالاـ چیست؟ بـا توجّه به این که مسألـهٔ انتقال و تزریق خون در عصـر و زمان ما بسـیار مهم است، تا آنجا که اگر متوقّف شود، زندگی بسیاری از بیماران نیز به خطر می‌افتد.

۵. کنترل جمعیّت:

آیا جلوگیری از افزایش نسل مسلمانان و کنترل جمعیّت جایز است؟ با توجّه به حدیث معروف نبوی:
«تَزَوَّجُوا فَإِنِّی مُکاثِرٌ بِکُمُ الْأُمَمَ غَداً فِی الْقِیامَهِ » «... ۱»
و آیـهٔ شـریفهٔ «وَ أَمْدَدْناکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ» «۲» که جمعیّت زیـاد را نعمت دانسـته و به جهت آن منّت نهـاده است، آیا پیامبر صـلی الله علیه و آله به جمعیّت فراوان فقیر و ناتوان مباهات و افتخار خواهد کرد، یا به مسـلمانانی که از نظر کیفیت در حدّ بالایی باشـند و در صورت جواز کنترل جمعیّت، آیا فقط عقیم کردن به صورت موقّت جایز است، یا عقیم دائم نیز مجاز می‌باشد؟
مخصوصاً که این کار غالباً مستلزم نظر و لمسِ غیر مجاز می‌باشـد، حتّی اگر پزشک هم جنس باشـد، به ویژه اگر بپذیریم که چنین جلوگیری‌هـایی مصـداق تضـییع نطفه محسوب می‌شود، زیرا نطفه منعقـد شـده و سـپس از بین می‌رود، چرا که به جایگاه اصـلی‌اش نمی‌رسد و بالاخره با توجّه به این که بستن لوله‌ها نوعی نقص عضو به شمار می‌رود، این کار چه حکمی دارد؟
۶. آیا می‌توان قلب انسانی که در آستانهٔ مرگ است را گرفت (مثلًا مغز بر اثر تصادف متلاشی شده ولی قلب از کار نیفتاده است) و به انسان دیگری که بـدون پیونـد قلب قطعاً می‌میرد، پیوند زد؟ مخصوصاً اگر این کار مرگ شـخص اوّل را سـرعت بخشد، هر چند نفر دوم را از مرگ نجات می‌دهد. آیا جلب رضایت صاحب عضو در مواردی که امکان دارد، یا اولیای او لازم است؟
۷. هرگاه باقی ماندن جنین و سپس تولّد آن به صورت طبیعی برای جان مادر، یا سـلامتی او خطر جدی داشته باشد، آیا سقط جنین و ختم حـاملگی جایز است؟ در صورت جواز، در چه زمانی از دوران بارداری مجاز خواهـد بود؟ قبل از حلول روح، یا حتّی پس از آن؟
۸. در صورتی که با آزمایشات جدیـد اطمینان پیـدا کنیم که جنین ناقص الخلقه به دنیا خواهـد آمـد، و موجود بسیار مزاحمی برای دیگران خواهد بود، سقط وی چه حکمی دارد؟
۹. تجمیـد انسان‌هـای مبتلاـ به بیماری‌های لاعلاج، به امیـد یافتن روش معالجـهٔ آنها در آینـده- همان گونه که در برخی از کشورها مرسوم است- چه حکمی دارد؟ بر فرض جواز، حکم اموال و همسرش چه می‌شود؟ زیرا نه ظاهراً زنده است و نه حقیقتاً مرده

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۴، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱، ح ۲.

(۲). اسراء، آیهٔ ۶.

محسوب می‌شود.

۱۰. برخی از پزشـکان معتقدنـد کـه ازدواج‌هـای فـامیلی منشأ برخی از بیماری‌ها برای فرزنـدان حاصـل از آن اسـت. آیـا چنین ازدواج‌هایی با توجّه به احتمال خطر، حرام یا مکروه است؟

۱۱. تغییر جنسیّت چه حکمی دارد؟ آیا هر انسانی مجاز است جنسیّت خویش را تغییر دهد؟

اساساً این کار امکانپذیر است؟ و در صورت امکان و جواز، وضعیت ازدواج و محرمیّت و سایر احکام، تابع جنسیّت جدید است یا قدیم؟

۱۲. این روزها شبیه‌سازی (کلوئولیسم) بحث‌های فراوان و گوناگونی را در پی داشته است.

دیدگاه اسلام پیرامون این پدیدهٔ نو و جدید چیست؟

اگر بشر روزی موفق به این کار در مورد انسان شود، وضعیّت انسان حاصل از شبیه‌سازی از نظر محرمیّت، ارث، ولایت، حضانت و مانند آن چگونه خواهد بود؟

و ده‌ها مسألهٔ مستحدثهٔ دیگر پزشکی، که به همین مقدار قناعت می‌کنیم. «۱»

***** ب) بخش عبادات**

۱۳. نماز و روزه در قطبین که روز و شب آن هر کدام شش ماه به طول می‌انجامد، یا روز و شب‌های طولانی یک ماه، یا یک هفته، یا کمتر و بیشتر دارد، به چه شکلی انجام می‌شود؟ مسأله قُطبین هر چند در عصر ائمّه و حتّی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز وجود داشته، ولی سفر به آنجا و سکونت در مناطق قطبی در قدیم ممکن نبوده است یا اخبارش به ما نمی‌رسید؛ لذا از مسائل مستحدثه محسوب می‌شود.

۱۴. نماز در سفرهای فضایی که روز و شب و صبح و ظهر و عصر و مغرب و عشا قابل تشخیص نیست، چگونه انجام شود؟ مسافران فضا به کدام سمت نماز بخوانند؟ چگونه وضو بگیرند، یا تیمم کنند؟

۱۵. چنانچه انسان با هواپیماهای سریع السیر در جهت حرکت زمین سفر کند، و نماز ظهر را در فرودگاه مبدأ بخواند و زمانی به فرودگاه مقصد برسد که هنوز اذان ظهر را نگفته باشند، آیا به هنگام ظهر باید نماز ظهر را مجدداً بجا آورد.

همچنین اگر مثلًا در مکّهٔ معظّمه سی روز روزهٔ ماه رمضان را بگیرد، سپس به کشوری سفر کند که هنوز ماه رمضان تمام نشده، آیا لازم است یک روز دیگر روزه بگیرد؟ آیا سی و یک روز روزه بر او واجب بوده است؟ همچنین اگر شخصی نذر کند که روز عید غدیر روزه بگیرد، و آن روز را طبق نذرش در مکّه (با قصد ده روز) روزه گرفته و عصر همان روز به ایران حرکت کند، و روز بعد در ایران عید غدیر باشد، آیا لازم است دوباره روزه بگیرد؟

۱۶. آیا شخص روزه‌دار می‌تواند موادّ غذایی، یا داروهای تقویت‌کننده را از طریق تزریق وارد بدنش کند؟

---

(۱). علاقه‌مندان می‌توانند شرح بیشتر را در کتاب استفتائات جدید، نوشتهٔ آیهٔ اللّه العظمی مکارم شیرازی، جلد اوّل و دوم و سوم بخش احکام پزشکی مطالعه فرمایند.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۵

۱۷. سعی و رمی جمرات و طواف در طبقهٔ دوم چه حکمی دارد؟

۱۸. آیا زنان می‌توانند با قرص‌های ضد بارداری عادت ماهانهٔ خود را به تأخیر بیندازند، تا توفیق روزه کامل ماه رمضان را داشته باشند؟ یا به هنگام حج و عمره بتوانند طواف و نماز طواف را به موقع بجا آورند؟

۱۹. آیا احکام سفر اختصاص به سفرهای افقی و بر روی زمین دارد، یا اگر انسان سفر عمودی به سمت فضا کند و بیش از مسافت شرعی از زمین فاصله بگیرد، در این صورت نیز حکم مسافر را خواهد داشت؟

۲۰. آیا رؤیت هلال با وسائل پیشرفتهٔ روز، مانند تلسکوپ، اوّل ماه را ثابت می‌کند؟

*** ج) بخش معاملات و مسائل اقتصادی

۲۱. اسکناس‌ها در عصر و زمان ما چه حکمی دارند؟ مالیّت آنها از کجاست؟ آیا احکام طلا و نقرهٔ مسکوک در بحث زکات و ربا و مضاربه و مانند آن، بر آن جاری است؟

۲۲. معاملات بانک‌های آلوده به ربا چه حکمی دارد؟ بانک‌های اسلامی بدون ربا چطور؟ آیا می‌توان گفت سود سپرده‌های بانکی همچون جوایز بانک‌ها که طبق قرعه‌کشی به صاحبان حساب‌های قرض الحسنه می‌پردازند حلال و مشروع است؟

۲۳. چک و حواله و سفته از جهت خریدوفروش و دیگر احکام چه حکمی دارند؟

۲۴. آیا بیمهٔ عمر، بیمهٔ وسایل نقلیه، بیمهٔ منازل و سایر اقسام بیمه، مشروع است؟ بر فرض مشروعیّت شرایط آن چیست؟ آیا نوعی معامله محسوب می‌شود؟

۲۵. انواع شرکت‌های تازه تأسیس که در گذشته وجود نداشته، چه حکمی دارند؟

۲۶. سرقفلی چه حکمی دارد؟ گاه مشتری در مقابل سرقفلی چیزی به مالک آن می‌پردازد و گاه نمی‌پردازد. حکم سرقفلی در هر یک از دو صورت فوق چیست؟

۲۷. استخدام‌های دولت، با توجّه به ابهام‌های فراوان از ناحیهٔ مدّت قرارداد، مبلغ دقیق قرارداد، میزان حقوق، که در زمان‌های مختلف متفاوت است، و مانند آن، چه حکمی دارد؟

۲۸. حقّ بازنشستگی به چه معناست؟ آیا معاملهٔ مستقل و جداگانه‌ای محسوب می‌شود؟ یا شرط ضمن عقد به شمار می‌رود؟ مخصوصاً با توجّه به ابهام‌های مختلفی که در آن وجود دارد؛ مثلًا مقداری که برای حقّ بازنشستگی کسر می‌گردد گاه کمتر از مقداری است که به هنگام بازنشستگی می‌پردازند و گاه بیش از آن است و یکسان بودن آن دو بسیار نادر است.

۲۹. خریدوفروش برگه‌های بخت‌آزمایی و مانند آن، که مشمول هیچ یک از عقود نیست، بلکه گاه از قبیل «أزلام» مذموم در قرآن مجید محسوب می‌شود، چه حکمی دارد؟ آیا می‌توان راهی برای توجیه آن یافت؟

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۶

۳۰. معروف و مشهور آن است که مضاربه باید با طلا و نقرهٔ مسکوک به سکّهٔ رایج صورت گیرد. با توجّه به این مطلب، عقود مضاربه زمان ما چه حکمی دارد؟

۳۱. با توجّه به این که در عصر و زمان ما هزینهٔ جنگجویان و ارتش را دولت می‌پردازد (بر خلاف گذشته که این هزینه‌ها معمولًا بر دوش خود رزمندگان بود) و حتّی جنگجویان حقوق دریافت می‌کنند، غنایم جنگی متعلّق به چه کسی است؟ علاوه بر این که بسیاری از سلاح‌های غنیمتی مثل تانک، توپ، سلاح‌های سنگین و مانند آن، برای اشخاص نفعی ندارد و قابل استفادهٔ شخصی نمی‌باشد.

آیا لازم است این گونه سلاح‌ها فروخته شود و پول آن بین رزمندگان تقسیم گردد؟ یا ادلّهٔ غنایم جنگی از چنین غنیمت‌هایی انصراف دارد؟

۳۲. آیا اجرای صیغهٔ عقد از طریق تلفن، یا اینترنت جایز است؟ در صورت جواز، خیار مجلس چه وضعیّتی پیدا می‌کند؟ اجرای طلاق و اخذ اقرار با تحصیل شرایطش از این طریق چه حکمی دارد؟

۳۳. آیا حقّ التألیف و حقّ اختراع و اکتشاف، مورد تأیید شارع مقدّس می‌باشد؟ و به تعبیر دیگر، آیا برای امور معنویّه ملکیّت تصوّر می‌شود، یا در ملکیّت، عینیّت خارجی شرط است؟

۳۴. آیا شخصیّت حقوقی همانند شخصیّت حقیقی مالک می‌شود؟

۳۵. آیا اجاره به شرط رهن، که در این عصر و زمان متعارف شده، جایز است؟ بدین شکل که موجر به هنگام عقد اجاره شرط کند که مستأجر مبلغی به وی بدهد تا در پایان قرارداد آن را بازگرداند و در نتیجه مال الاجاره را تقلیل می‌دهند. آیا این کار جایز است؟

*** د) مسائل گوناگون

۳۶. خسارت‌های ناشی از جنایت گاه بیش از دیهٔ مقدّر است، یعنی معالجه و درمان نیاز به هزینه‌ای بیش از مقدار دیه شرعی دارد. آیا جانی ضامن ما به التفاوت دیه و هزینه‌های ضروری درمان نیز می‌باشد؟

مثلًا اگر هزینهٔ معالجهٔ چشمی که جانی آن را کور کرده هزار دینار باشد، در حالی که دیهٔ یک چشم پانصد دینار است، آیا جانی باید پانصد دینار اضافه را نیز بپردازد؟

۳۷. سر بریدن حیوانات با وسایل ماشینی چه حکمی دارد؟ استقبال و تسمیه (رو به قبله بودن و بسم اللّه گفتن) چگونه رعایت گردد؟ به تعبیر دیگر، آیا مباشرت در ذبح لازم است، یا تسبیب هم کفایت می کند؟ آیا در تسمیه مقارنت عرفیّه کافی است؟

۳۸. جراحات و صدمات ناشی از حوادث و تصادفات وسایل نقلیه، داخل در کدامیک از عناوین سه‌گانهٔ «عمد» و «شبه عمد» و «خطای محض» است؟ و آیا بین کسی که قوانین عبور و مرور را مراعات کرده و تصادف نموده و شخصی که با عدم رعایت مقرّرات مذکور حادثه آفرین شده، تفاوتی وجود دارد؟

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۷

۳۹. احداث خیابان‌ها، بلوارها، اتوبان‌های مورد نیاز مردم چه حکمی دارد؟ حکم تخریب خانه‌ها و قبرها و مانند آن که در مسیر این خیابان‌ها قرار دارد چیست؟ آیا کسی ضامن آن نیست؟ یا باید معادل آن به قیمت روز پرداخته شود.

۴۰. آیا می‌توان به نوارهایی که از اشخاص جهت اقرار، وصیت، وقف املاک و مانند آن پر می‌کنند، ترتیب اثر داد؟ اگر نوار ویدیویی باشد که دارای صدا و تصویر هر دو است چه حکمی دارد؟

مسائل چهل‌گانه‌ای که گذشت نمونه‌ای از مسائل مستحدثهٔ محل ابتلای عصر و زمان ماست، که معمولًا قدما و متأخّرین از فقها به سراغ آن نرفته‌اند. زیرا در آن زمان محل ابتلا نبوده است. ولی جمعی از معاصرین قسمتی از این سؤالات را در رساله‌های عملیّه یا کتاب‌های استفتائات خود پاسخ داده‌اند.

این نکته قابل ذکر است که این پاسخ‌ها بدون ذکر دلیل و برهان، و به همان شکلی می‌باشد که مرسوم چنان کتاب‌هایی است و بسیاری از آن مسائل نیز بدون پاسخ مانده که لازم است مورد بحث و بررسی قرار گیرد و حکم شرعی آن روشن شود.

اخیراً کتاب‌های استدلالی در مورد برخی از مسائل مستحدثه منتشر شده، که هر چند در مورد اصول کلّی این قبیل مسائل بحث نکرده‌اند، ولی به سراغ برخی از مسائل جدید رفته، و به طور مستدل پیرامون آن بحث کرده‌اند که در جای خود قابل تقدیر است.

*** پس از بیان این سه مقدّمه، اکنون به سراغ بحث از قواعد کلّی و اصول عامّه در مسائل مستحدثه می‌رویم:

تبیین قواعد و اصول عامهٔ مسائل مستحدثه

اشاره

روشن است که بسیاری از مسائل مستحدثه دلیل خاصّی از آیات قرآن، یا روایات ندارد. بدین جهت لازم است به ادلّه‌ای که با تکیه بر آن، حکم چنین مسائلی بیان می‌شود، اشاره گردد.

بدین جهت اوّلًا باید قواعد کلیّه‌ای که می‌توان مسائل مستحدثه را به آن بازگرداند ذکر کرد و این همان ردّ فروع به اصول است که وظیفهٔ مجتهد می‌باشد.

و در گام دوم، تک تک مسائل مذکور را به طور مفصّل مورد بحث و بررسی قرار داد و قواعد و اصول منطبق بر آن و احکام هر یک را بیان نمود.

برای عملی کردن این مقصود، توجّه به پنج مطلب لازم است:

مطلب اوّل: تفاوت روش‌ها

طریقهٔ بحث و روش استنباط در مسائل مستحدثه و دیگر مسائل فقهی از دیدگاه فقهای امامیّه، با آنچه فقهای اهل سنّت بدان معتقدند و عمل می‌کنند، متفاوت است و منشأ این اختلاف نظر، تفاوت مبانی اصولی آنهاست. زیرا پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام به نصوص خاصّه و عامّه، قواعد کلیّهٔ مأخوذ از ادلّهٔ معتبر (کتاب و سنّت و اجماع قطعی و دلیل معتبر عقلی) تمسّک

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۸

می‌جویند، و به دلیل‌های ظنّی غیر معتبر اعتنایی نمی‌کنند. زیرا اجتهاد در نزد این گروه، استنباط احکام فرعیّه شرعیّه بر اساس ضوابط و ادلّهٔ معتبر است و هر واقعه‌ای به اعتقاد آنها حکم شرعی دارد و مجتهد همواره درصدد دست یافتن به آن است؛ چه به آن برسد، یا نرسد و هیچ مسأله‌ای بدون حکم شرعی واقعی نیست.

به تعبیر دیگر، هر واقعه و مسأله‌ای در شریعت اسلام حکمی دارد، چه ما علم به آن پیدا کنیم، یا از دسترسی ما دور بماند و این احکام واقعی از سوی خداوند در نزد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سپس جانشینان معصوم آن حضرت به امانت سپرده شده است.

بنابراین، مسائل مستحدثه بدون حکم نیست. منتها گاه فقیه به حکم واقعی دست پیدا می‌کند و بر اساس آن فتوا می‌دهد و عمل می‌کند و گاه به آن دست پیدا نمی‌کند و به حکم ظاهری رأی می‌دهد و بر اساس آن عمل می‌نماید و در هر دو صورت مأجور است.

توضیح اینکه: فقیه یا یقین به حکم واقعی پیدا می‌کند، یا ظنّ معتبری که ادلّهٔ شرعی آن را حجّت شمرده است برایش حاصل می‌شود، یا شک می‌کند و مردّد می‌ماند.

در صورت اوّل و دوم مطابق علم و ظن معتبر عمل می‌کند و در صورت سوم به یکی از اصول عملیهٔ معتبر- یعنی برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط- رجوع نموده، تا این اصول چهارگانه تکلیف شکّ او را مشخص و معیّن کند.

بنابراین، نه بر اساس حکم واقعی و نه از جهت حکم ظاهری، هیچ مسأله‌ای بدون حکم و هیچ سؤال بی‌جوابی وجود ندارد و این وظیفهٔ مجتهد است که تلاش خود را به کار گیرد و حکم موجود در شریعت را کشف کند و این، معنای اجتهاد در نزد فقهای امامیّه است.

امّا اجتهاد مصطلح نزد اهل سنّت با آنچه در بالا ذکر شد متفاوت است. زیرا آنها در مقام افتا در مثل این مسائل بر قیاس ظنّی، استحسان، مصالح مرسله و سدّ ذرایع- طبق تفسیری که از آن ارائه می‌کنند- تکیه می‌کنند و تکیه‌گاه اجتهاد در نزد آنها فقط نصوص نمی‌باشد.

و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که اجتهاد در نزد آنان بر سه قسم است:

۱. «اجتهاد معروف» و منظور از آن همان روش استنباط احکام شرعی از نصوص آیات و روایات است، که در نحوهٔ استنباط علمای امامیّه توضیح داده شد.

۲. «قانون‌گذاری» و منظور از آن بیان حکم در مسائلی است که نصّ خاصّی ندارد و آیه یا روایتی در مورد آن وارد نشده است. مجتهد در این گونه مسائل طبق فهم و تشخیص خود استنباط می‌کند، و بر اساس قیاس ظنّی، یا استحسان یا مصالح مرسله یا سدّ ذرایع فتوا صادر می‌کند و حکم مجتهد در این مسائل به منزلهٔ حکم خداوند است و جای خالی حکم الهی را در آن مسأله پر می‌کند. «۱»

---

(۱). در کتاب المهذب فی علم الأصول الفقه چنین آمده است: یکی از مذاهب در مورد فروع احکام آن است که هر مجتهدی مصیب است یعنی حکم اللّه حکم واقعی نیست بلکه تابع ظنّ مجتهد می‌باشد، و حکم اللّه در حقّ هر مجتهدی همان چیزی است که اجتهاد او به آن منتهی گردیده و غالب بر ظنّ او شده است، و طرفداران این مذهب را مصوّبه می‌دانند و این مذهب أبو بکر باقلانی و غزالی و بعضی از متکلّمین و اکثر معتزله است. (المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۵۶).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۶۹

اساس این نوع اجتهاد بر نظریهٔ تصویب است، که بدان عقیده دارند.

این نوع استنباط از نظر فقهای امامیّه قابل قبول نیست، زیرا به تعبیر قرآن مجید ظنّ و گمان هرگز انسان را از حق و حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند «۱» و علّت پناه بردن آنها به چنین ادلّهٔ ظنّیه، این است که نصوصی که در دست آنهاست، برای پاسخ به مسائل و حوادث غنای کافی ندارد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث معروف ثقلین، که در بین مسلمانان متواتر است، فرمود:

«إنّی مخلّف فیکم الثّقلین، کتاب اللّه و عترتی» «۲»

و در بعضی از طرق حدیث این جمله افزوده شده است:

«ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا أبداً»

. «۳» امّا متأسّفانه بعضی از دانشمندان اسلام به این مسأله توجّه نکردند و به سراغ احادیث اهل بیت علیهم السلام نرفتند.

۳. «اجتهاد در مقابل نصّ»؛ در این نوع از اجتهاد، نه تنها به نصوص تمسّک نمی‌شود، و بر ظن و گمان‌ها تکیه می‌کنند، بلکه بر خلاف نصوص فتوا داده می‌شود. مثال‌های متعدّدی برای این نوع از اجتهاد می‌توان برشمرد. از جمله فتوای معروف عمر بن خطّاب در مورد عقد موقّت است که گفت:

«متعتان کانتا محلّلتین فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله و أنا احرّمهما، و اعاقب علیهما

؛ در دوران رسول خدا صلی الله علیه و آله دو متعه حلال بود و من آنها را تحریم می‌کنم و هرکس مخالفت کند او را مجازات خواهم کرد!». «۴»

این نوع از اجتهاد، همانند قسم دوم آن، از نظر فقهای امامیّه قابل قبول نیست. زیرا مجتهد حقّ مخالفت با حکم خدا و پیامبرش را ندارد، بلکه وظیفهٔ او تلاش برای رسیدن به حکم واقعی از لابه‌لای نصوص خاصّه و عامّه و قواعد کلیّه است.

مطلب دوم: تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

اشاره

عدّه‌ای از بزرگان معاصر معتقدند که زمان و مکان در اجتهاد و استنباط احکام شرعی تأثیر دارد.

منظورشان از این سخن چیست؟ چگونه احکام به سبب اختلاف مکان‌ها و زمان‌ها متغیّر می‌شود، در حالی که برای تمام زمان‌ها و

مکان‌ها در نظر گرفته شده است؟

در پاسخ به این سؤال قبل از هر چیز ذکر این نکته لازم است که ریشه‌های این بحث در کلمات قُدما و متأخّرین نیز دیده می‌شود و مبحث جدیدی نیست و در هر حال، این سخن به سه شکل قابل تفسیر است که

---

(۱). «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» یونس، آیهٔ ۳۶.

(۲). صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۴ و منابع فراوان دیگر.

(۳). این جمله با تعبیرات مختلف در کتب اهل سنّت آمده است. ر. ک: مسند احمد، ج ۳، ص ۵۹؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۹-۳۲۸؛ معجم الکبیر طبرانی، ج ۳، ص ۶۵.

(۴). سنن کبری، ج ۷، ص ۲۰۶؛ مغنی ابن قدامه، ج ۷، ص ۵۷۲- ۵۷۱؛ شرح کبیر، ج ۷، ص ۵۳۷؛ بدایهٔ المجتهد، ج ۲، ص ۱۲۲ (با تفاوت مختصر).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۰

بعضی از احتمالات آن صحیح و برخی دیگر باطل است.

تفسیر اوّل: اینکه فقیه باید تابع زمان و مکان باشد.

هر زمان بانک‌های رباخوار رواج پیدا کرد، بر فقیه لازم است هماهنگ با زمان این نوع رباخواری را حلال بشمرد و چنانچه فقیه در محیطی زندگی کند که بی‌حجابی زنان مرسوم و متداول باشد، بر او لازم است به تبع آن مکان حکم به حلیّت این امور دهد!

بنابراین، فقیه تابع زمان و مکان است، و زمان و مکان بدین شکل در اجتهاد و استنباط تأثیرگذارند و به تعبیر دیگر باید به عرفی شدن احکام اندیشید.

این تفسیر سخن نادرستی است که هیچ فقیهی آن را نمی‌پذیرد؛ هر چند در کلمات بعضی از نویسندگان دیده می‌شود.

تفسیر دوم: منظور از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، تغییر حکم بدون تغییر موضوع آن نمی‌باشد، چرا که «حلال محمّد تا روز قیامت حلال، و آنچه را آن حضرت تحریم کرده تا دامنهٔ قیامت حرام است» «۱» بلکه تغییر و تبدّل حکمی منظور است که سبب آن، تغییر و دگرگونی موضوع آن است.

توضیح آنکه: هر حکمی از احکام شرعی مشتمل بر سه رکن است: ۱. حکم شرعی ۲. متعلّق حکم ۳. موضوع حکم؛ مثلًا در جملهٔ «نوشیدن شراب حرام است» «تحریم» حکم شرعی است و «نوشیدن» متعلّق حکم و «شراب» موضوع آن است.

همچنین در جملهٔ «تطهیر مسجد واجب است» «وجوب» حکم شرعی، و «تطهیر» متعلّق حکم، و «مسجد» موضوع آن می‌باشد. امّا گاه جز حکم شرعی و متعلّق حکم چیز دیگری وجود ندارد؛ مثل «حکم به وجوب نماز و روزه». زیرا این احکام به امر خارجی تعلّق نگرفته است فقط فعل انسان است، و در اینجاست که گاه متعلّق حکم را موضوع نیز می‌نامند مثل این که گفته می‌شود وجوب، حکم شرعی و نماز یا روزه، موضوع حکم است.

به هر حال، روشن است که هر حکمی دائر مدار موضوعش می‌باشد و نسبت هر حکمی به موضوعش شبیه نسبت معلول به علّت یا معروض به عرضش می‌باشد و این که گفتیم شبیه آن است بدان جهت است که عناوینی چون علّت و معلول، و عرض و معروض مربوط به امور حقیقی و واقعی است، و بحث ما در «امور اعتباری» است.

ملازمهٔ این سخن (که هر حکمی دائر مدار موضوعش می‌باشد) این است که هرگاه موضوع تغییر کند، حکم نیز به تَبَع آن دستخوش دگرگونی و تغییر می‌گردد و روشن است که زمان و مکان گاه در دگرگونی و تحوّل موضوعات خارجی نقش آفرینند،

مثال معروفی که در مباحث معاملات و در کتاب بیع مطرح می‌کنند، چنین است:

مالیّت مال- که رکن اصلی صحت خریدوفروش است- به حسب زمان‌ها و مکان‌ها متغیّر است. یک ظرف کوچک آب در کنار رودخانه مملوّ از آبِ زلالِ شیرین ارزش چندانی ندارد، ولی همان ظرف آب در

(۱). ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۱

یک بیابان خشکِ بی‌آب و علف، ارزش مالی فراوانی دارد و این تأثیر مکان در ارزش و مالیّت این مال است.

و امّا تأثیر زمان در مالیّت مانند یخ در زمستان که ارزشی ندارد، ولی روشن است که در تابستان سوزان، ارزش فراوانی پیدا می‌کند. اینجاست که زمان تأثیرگذار است.

این نکته نیز قابل توجّه است که احکام شرع از شارع مقدّس گرفته می‌شود و موضوعات عرفیّه از اهل عرف. البتّه مرجع موضوعاتی که از سوی شارع اختراع شده و به اصطلاح حقیقت شرعیّه دارد (مثل نماز و روزه و سایر عبادات) فقط شارع مقدّس است، نه اهل عرف.

همچنین روشن است که گاه موضوعات عرفی از جهات مختلف دگرگون می‌گردد و در نتیجه حکم نیز دائر مدار آن و تابع موضوع جدید است. بدین جهت گفته می‌شود که مثلًا بخار و دود چیز نجس، نجس نمی‌باشد، یا اگر شراب که چیز ناپاکی است اگر تبدیل به سرکه شود پاک می‌شود، حتّی اگر در بقای نجاست در این گونه موارد شک کنیم استصحاب جاری نمی‌شود. زیرا در بقای موضوع شک داریم و با شک در بقای موضوع امکان استصحاب نیست؛ حتّی اگر استصحاب را در شبهات حکمیّه بپذیریم.

*** اقسام تغییر موضوعات

دگرگونی موضوعات به سه شکل ممکن است، رخ دهد:

۱. گاه ممکن است دگرگونی اساسی و ریشه‌ای صورت پذیرد، و ماهیّت آن دگرگون شود، و تبدیل به چیز جدیدی گردد؛ همانند استحالهٔ تبدیل آب نجس به بخار. چرا که عنوان آب در نظر عرف مباین و مغایر با عنوان بخار است. تغییر حکم در این گونه موضوعات روشن و واضح است.

۲. گاه بعضی از ویژگی‌های ظاهریش عوض می‌شود و آن را موضوع تازه‌ای جلوه می‌دهد، هر چند با ماهیّت قبلی مباین نیست؛ مانند تبدیل شراب به سرکه. در اینجا هر چند ماهیّت عرفی شراب تغییر نکرده، ولی بدون شک سرکه موضوع دیگری غیر از شراب است. در اینجا هم حکم عوض می‌شود؛ زیرا در دیدگاه عرف، موضوع سابق عوض شده است.

۳. در قسم سوم هیچ تغییری در ماهیّت یا اوصاف ظاهری موضوع رخ نمی‌دهد. بلکه ویژگی‌های معنوی و اعتباری که قوام آن است دگرگون می‌گردد.

مثل این که آب در کنار رودخانه‌ای مملوّ از آب زلال و شیرین مالیّت خود را از دست می‌دهد. آب همان است ولی با تغییر محل، مالیّت آن از دست رفته است و خون در عصر و زمان ما به خاطر منافع محلّلهٔ فراوانش مالیّت پیدا کرده و قابل خریدوفروش می‌گردد، همچنین اعضای بدن انسان جهت پیوند و مانند آن که در گذشته فایده و مالیّتی نداشت و امروز گران‌بهاست.

تبدّل موضوع در این صورت نیز روشن و آشکار است، زیرا صفات مقوّمه و ویژگی‌های معنوی مؤثر در حکم تغییر کرده است، و اینجا جای استصحاب نیست.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۲

آری، اگر اوصاف دیگر که تأثیری در حکم نـدارد تغییر کند، استصحاب ممکن خواهد شد. مثل این که آب کر که رنگ خون به خود گرفته، بر اثر مرور زمان و بدون اضافه کردن آب دیگر، آن رنگ را از دست بدهد. در اینجا می‌توان برای بقای حکم نجاست به استصحاب تمسّک کرد.

امّا اگر موضوع بر همان ماهیّت و ویژگی‌های مقوّمهٔ خود باقی بماند، حکم هم الی الابد همراه آن خواهد بود، و تغییر نخواهد کرد. زیرا تغییر حکم در این حالت جز با نسخ امکان‌پذیر نیست، و آن هم پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله منتفی شده است.

با توجّه به تقسیمات سه‌گانه تغییر موضوعات احکام شرعی، بسیاری از مسائل مستحدثه که در مباحث سابق به آن اشاره شد، حل می‌شود. از جمله:

۱. خریدوفروش خون هر چند در گذشته به خاطر عدم وجود منافع محلّله، جایز نبوده است و لکن تغییر و تحوّلات زمان و پیشرفت علم و دانش، استفاده‌های مشروع فراوانی برای آن ایجاد کرده است. مانند تزریق آن به بیماران و مجروحین نیازمند به خون و نجات آنها از مرگ.

با توجّه به این منافع محلّلهٔ فراگیر، خریدوفروش آن جایز است. زیرا با توجّه به منافع آن دلیلی بر بطلان معامله- صرفاً به خاطر نجس بودن آن- وجود ندارد.

۲. خریدوفروش اعضای بدن مانند کلیه، قلب، قرنیهٔ چشم و مانند آن در گذشته جایز نبود؛ زیرا امکان استفادهٔ مشروع از این اعضای وجود نـداشت. امّا با توجّه به این که در عصر و زمان ما فوایـد مهم و مشروعی دارد، و جان انسان‌ها، یا اعضای مهم آنها را نجات می‌دهد، فقهای ما امروز آن را تجویز می کنند.

البتّه از جهت دیگری ممکن است خریـدوفروش آن بـا مشکل برخورد کنـد، زیرا اعضای مـذکور پس از جـدا شـدن از بـدن انسان حکم مردار (میته) را پیـدا می کنـد و می‌دانیم خریـدوفروش مردار مجاز نمی‌باشـد؛ هر چنـد منافع محلّلهٔ فراوانی داشته باشد و لهذا فقهای مـا خریـدوفروش چرم بـدست آمـده از مردار را هر چنـد منـافع محلّلـهٔ فراوانی دارد، تجویز نمی کننـد. بـدین جهـت در خریـدوفروش اعضـای بـدن انسان نیز بایـد راه احتیاط را پیش گرفت و گفت: پول را در مقابل خود عضو نگیرنـد، بلکه برای اجازه برداشـتن عضـو از بـدن دریـافت نماینـد. یعنی شخصـی کـه کلیـه‌اش را به دیگری می‌دهـد برای کلیه پـول نگیرد، بلکه برای اجـازهٔ برداشتن آن عضو، وجهی دریافت کند.

۳. پوست انسان زنـده یا مرده‌ای که از بدن او جدا می گردد و به شـخص دیگری پیوند زده می‌شود، پس از جدا شدن از انسان اوّل، نجس می‌شود، زیرا بعـد از جـدایی حکم مردار را دارد. امّا این حکم تا زمانی پایـدار است که به بدن انسان زندهٔ دیگری پیوند زده نشود. ولی هنگامی که آن را به بدن یک انسان زنده پیوند زدیم و خون آن انسان در این پوست جریان پیدا کرد، و حسّ یا حرکت یـافت، دیگر نمی‌توان با استصحاب، حکم به نجاست آن کرد. زیرا عضو مرده محسوب نمی‌شود، و موضوع تغییر نموده است. بلکه پس از پیوند، عضو انسان دوم محسوب می‌شود.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۳

همان گونه که در انتقال خون انسان به بـدن پشه این مطلب گفته می‌شود، که وقتی خون انسان جزء بـدن آن حیوان شـد محکوم به طهارت است؛ زیرا آن حشره خون جهنده ندارد، و پس از انتقال خون انسان به این حشرهٔ دیگر خون انسان به شمار نمی‌رود.

۴. مسألـهٔ مـالیّت پول‌هـای کاغـذی (النقود الورقیّهٔ) بـا توجّه به بحثهای گذشـته حل می‌شود، چرا که مالیّت امری است اعتباری، که معمولًا اعتبـار آن به دست عرف و عقلاـست. بنـابراین، هرگـاه عرف و عقلاـی جامعه‌ای- به خاطر علل و عواملی که در جای خود گفته خواهـد شـد- برای اوراق مخصوصـی مـالیّت قائـل شدنـد، می‌توان آن را در معاملات و دادوسـتدها ثمن قرار داد و بر عکس،

هرگاه بنابه عللی برخی از اسکناس‌ها را باطل اعلام کردند، همانند سایر کاغذهای عادی می‌شود، و دیگر نمی‌توان آن را وجه معامله قرار داد.

۵. آنچه در بحث کثرت جمعیّت مسلمانان مطرح است که تأکید شارع مقدّس بر ازدیاد نفوس مسلمانان و مباهات و افتخار به جمعیّت فراوان آنان، مربوط به زمانی است که کثرت جمعیّت سبب قوت و قدرت و عزّت و شوکت مسلمانان گردد. بنابراین، موضوع در حقیقت به شکل زیر مقیّد و مشروط می‌باشد:

«کثرت جمعیّت و ازدیاد نفراتی که سبب عزّت و شوکت و قدرت و افتخار شوند، مورد مباهات است».

و این مطلب به خوبی از آیات قرآن مجید که قسمتی از آن در کلام خداوند، از کفّار حکایت شده، استفاده می‌شود.

همچنین روایات معصومین علیهم السلام این حقیقت را تأیید می کند.

آنچه در کلام خداوند به این مطلب اشاره دارد آیهٔ ۱۲ سورهٔ نوح است که می‌فرماید: «وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ»؛ (از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است، تا) ... و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند».

همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید خداوند در این آیه ازدیاد جمعیّت را همچون اموال و دارایی‌ها سبب قوّت و قدرت معرفی کرده است.

آیهٔ شریفهٔ ۶ سورهٔ اسراء نیز انعکاس همین مطلب در کلام خداوند است، می‌فرماید: «وَ أَمْدَدْناکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ جَعَلْناکُمْ أَکْثَرَ نَفِیراً»؛ و شما را به وسیلهٔ دارایی‌ها و فرزندانی کمک خواهیم کرد، و نفرات شما را بیشتر (از دشمن) قرار می‌دهیم».

آیهٔ شریفهٔ ۶۹ سورهٔ توبه نیز از همین قبیل آیات است. در این آیه می‌خوانیم: «کَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً وَ أَکْثَرَ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً»؛ (شما منافقان) همانند کسانی هستید که قبل از شما بودند (و راه نفاق پیمودند؛ بلکه) آنها از شما نیرومندتر و فرزندانشان بیشتر بود».

از تمام این روایات استفاده می‌شود که در آن ایّام فزونی جمعیّت سبب قوّت و قدرت بود.

حدیث معروف پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله

«تناکحوا تناسلوا فإنّی اباهی بکم الامم یوم القیامة» «۱»

دلیل روشن دیگری

(۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۳، ابواب مقدّمات النکاح، ح ۱۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۴

بر این معناست و امّا آنچه در کلام برخی از کفّار آمده، آیهٔ ۳۵ سورهٔ سبأ است. در این آیهٔ شریفه می‌خوانیم: «وَ قالُوا نَحْنُ أَکْثَرُ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً وَ ما نَحْنُ بِمُعَذَّبِینَ»؛ و (مترفین و کفّار) گفتند: اموال و اولاد ما (از همه) بیشتر است (و این نشانهٔ علاقهٔ خدا به ماست)؛ و ما هرگز مجازات نخواهیم شد».

بنابراین، در زمان نزول آیات کثرت جمعیّت، همانند فراوانی سرمایه و دارایی، سبب قوّت و قدرت و شوکت و عظمت بود. بدین جهت موجب مباهات نیز شمرده می‌شد.

امّا اگر این موضوع تغییر پیدا کرد و ازدیاد جمعیّت باعث ذلّت و حقارت و ضعف و ناتوانی ملت و کشوری شد، همان گونه که این مطلب در مورد کشور هندوستان نقل می‌شود، چرا که جمعیّت آنان به قدری زیاد شده که برخی از مردم بر اثر کمبود امکانات، از جمله موادّ غذایی به خاطر گرسنگی جان می‌دهند.

علاوه بر این که مشکل مسکن در آنجا غوغا می کند. تا آنجا که عدّه‌ای در کنار خیابان و در پیاده روها به دنیا می‌آیند و در همانجا

زنـدگی نموده، و در همانجا از دنیا می‌رونـد! و در حقیقت چنین جمعیّتی هیـچ یک از امکانات یک زندگی سالم را ندارند. آیا در چنین فرضی کثرت جمعیّت مطلوب است؟!

ما نمی‌گوییم که جمعیّت مسـلمانان به این حد رسـیده است، بلکه می‌گوییم: اگر فزونی جمعیّت به این حدّ برسد و این مشـکلات و تبعات را داشـته باشـد، آیا پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله به چنین جمعیّتی نیز در برابر سایر امّت‌ها مباهات و افتخار می‌کنـد؟ یا در چنین صورتی بر تمـام مسـلمانان لازم است که به جـای کثرت جمعیّت و زیـاد کردن نفرات و ازدیـاد نفوس، در فکر فزونی کیفیت نفرات مسـلمانان در عرصهٔ علم و قدرت تفکّر و امور فرهنگی و اخلاقی و صـنعتی و مانند آن باشـند، نه این که مسـلمانانی فاقد این جهـات کیفی بـه جـامعه عرضـه کننـد. چرا که کـثرت جمعیّت در چنین فرضـی، مـانع از رسـیدن مسـلمانان به مراتب عـالی علمی و اقتصادی و سیاسی و مانند آن می‌شود.

کلام مولا امیر المؤمنین علیه السـلام مؤیّـد مباحث مـذکور است. آن حضـرت در پاسخ به پرسشـی از معنای این سـخن پیامبر اسـلام صلی الله علیه و آله:

«غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ

؛ موهای سفید خود را تغییر دهید (رنگ کنید) ولی خود را به شکل یهودیان در نیاورید» فرمودند:

«إِنَّمَا قَالَ صلی الله علیه و آله وَ الدِّين قُلٌّ، فَأَمَّا الْآنُ وَ قَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُهُ وَ ضَرَبَ بِجِرانِهِ فَامْرُؤٌ وَ مَا اخْتَارَ

؛ آن دسـتور پیامبر صـلی الله علیه و آله برای زمانی بود که تعداد مسـلمانان کم بود، امّا اکنون که جمعیّت آنان فراوان شده و منطقهٔ مسلمانان گسترش یافته، ملزم به این کار نیستند». «۱»

اشاره به این که تغییر شرایط زمان سبب تغییر آن دستور شده است.

آنچه گفته شـد پنـج نمـونه بـود که تبـدّل موضـوع، تغییر حکم را به دنبـال داشت و این مطلب کلیـد اصـلی حـلّ بسـیاری از مسـائل مستحدثه است.

البتّه روشن است که نمونه‌های پنج‌گانه خصوصیّتی ندارد و مثال‌ها منحصر در آن نیست.

---

(۱). نهج البلاغه، کلمات قصار، شمارهٔ ۱۷.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۵

کوتاه سـخن این که: احکام شـرع مقـدّس در طول قرون و اعصار ثابت و لایتغیّر است و زمان و مکان آن را تغییر نمی‌دهـد، چرا که حلال همواره حلال و حرام همیشه حرام خواهد بود.

امّـا موضوعـات عرفیّه دائمـاً در حـال تغییر و تبـدیل است و هر زمـان موضـوع تغییر کنـد حکم نیز به تَبَع آن تغییر می‌نمایـد. چرا که موضوع در بسـیاری از اوقات متأثّر از زمان و مکان است. بـدین جهت با دگرگونی زمان و مکان، موضوع نیز دگرگون و به تبع آن حکم هم تغییر می‌کند.

دگرگونی موضوع نیز اقسـام مختلفی دارد: گـاه به تبـدّل مـاهیّت آن است، و گـاه به تغییر اوصـاف خارجی آن می‌باشـد و گاه امور اعتباریّه‌اش تغییر می‌پذیرد و منظور از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد همین است. «۱»

*** تفسیر سوم: تفسـیر دیگر در تـأثیر زمـان و مکـان در اجتهـاد آن است که تغییرات زمـان و مکـان گاه موجب تنبّه فقیه به سوی مسائـل تـازه و هـدایت فکر و ذهن وی به آن سـمت و سو می‌گردد، در نتیجه متوجّه اموری می‌شود که در گذشـته به آنهـا توجّهی نداشت.

مخصوصـاً این معنا پس از تشـکیل حکومت اسـلامی در ایران بروز و ظهور خاصّـی داشت. البتّه این بـدان معنا نیست که اگر فقیهی

خـارج از آن دایرۀ زمانی و مکانی باشـد، افکار و آرای ویژه‌ای دارد، و هنگامی که وارد آن محـدوده شـد، تمام آن افکار متحوّل و دگرگون می‌گردد، بلکه منظور این است که نیازها و مصالح نظام و امّت اسلامی را در آن شرایط بهتر درک می‌کند.

به عنوان مثال فقیهی توجّه پیـدا می‌کند که تحصـیل علم و دانش- اعمّ از علوم دینی یا دنیوی- که در سابق آن را از واجبات کفایی می‌شـمرد، اکنون از واجبات عینی است. زیرا ملاحظه می‌کنـد که مسـلمانان سـخت نیاز به مـدیران دانا و متعهّدی دارند که امورات دینی و دنیایی آنها را رهبری کنند و روشن است که جمعیّتی نادان و بی‌سواد پیشـرفتی نخواهند کرد و جزء ملل عقب مانده خواهند شـد و قطعاً خـدا و پیامبر صـلی الله علیه و آله و ائمّـهٔ معصومین علیهم السـلام راضـی به ضـعف و زبونی و عقب‌مانـدگی مسـلمانان نخواهد بود.

بر این اساس، مجتهـد فتوا به وجوب عینی تحصـیل علم و دانش داده و حکم جهاد با لشـکر جهل و بیسوادی را صادر می‌کنـد تا هر مسـلمانی به حسب اسـتعداد و توانـاییش به جنگ با غول جهل و نادانی برود و از وادی ظلمت جهل به فضای روشن و نورانی علم و آگاهی گام نهد.

بنابراین، زمان، مجتهد را به نکات جدیدی توجّه می‌دهد، و باعث تغییر فتوای وی می‌شود.

*** مطلب سوم: ضوابط کلّی استنباط مسائل مستحدثه

معروف است که قضیّه بر دو قسم است: قضیّهٔ خارجیّه و قضیّهٔ حقیقیّه.

قضایای خارجیّه به قضایایی گفته می‌شود که حکم نسبت به افراد موجود در خارج ثابت است. مثلًا

---

(۱). دربارهٔ تأثیر زمان و مکان در احکام بحث مشروحی در همین کتاب آمده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۶

هنگامی که گفته می‌شود «من با علما ارتباط دارم» یعنی با علمای موجود در عالم خارج، نه هر شخصـی که در گذشـته عالم بوده و عالمانی که در آینده متولّد خواهند شد.

یا مثلًا وقتی گفته می‌شود «به هر دانشجویی یک کتاب درسی هدیه بدهید» منظور دانشجویانی است که به هنگام اهدای هدایا وجود خارجی دارند.

امّا قضایای حقیقیّه اختصاص به آنچه فعلًا موجود است، نـدارد؛ بلکه حکم تابع موضوع آن است، چه اکنون موجود باشـد، و چه قبلًا وجود داشته و چه در آینده به وجود خواهد آمد.

بلکه گاه اصلًا در زمان حاضـر مصـداق خارجی نـدارد، امّا حکم صـحیح و درست است، مثلًا قضـیهٔ حقیقیّـهٔ «النّار حارّةٔ؛ آتش گرم است» شامل آتش‌های گذشـته و حال و آینـده همه می‌شود و این مضـمون صـحیح و صادق است، هر چند به هنگام گفتن آن هیچ آتش هم روشن نبوده باشد.

شکّی نیست که غالب احکام شرعیّه که به صورت یک قضیّه مطرح شده، اعمّ از این که در قالب قضیّهٔ خبریه باشد، مانند «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» «۱»

یا در قالب قضـیّهٔ انشائیه باشد، مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۲» و امثـال آن، تمـام اینها به صورت قضایای حقیقیّه است، نه قضایای خارجیّه. بنـابراین، مصادیق آن منحصـر به آنچه در زمان صـدور حکم، در عصـر ائمّـهٔ اطهار علیهم السـلام موجود بوده نمی‌شود، بلکه شامل تمـام مصـادیقی که برای آن یـافت شود در طول زمان‌هـا و مکان‌هـا خواهـد شـد؛ مگر نسـبت به موارد خاصّـی که دلیـل معتبر برای استثنای آن اقامه گردد.

این مطلب، مخصوصاً در مورد آیات قرآن صادق است، به ویژه که در برخی آیات تصریح به جهانی بودن آن شده و خطاب‌های آن را برای همه مردم جهان تا روز قیامت دانسته است. هر چند به صورت خطاب به پیامبر اسلام، یا مردم آن عصر و زمان بوده باشد.

بر اساس همین بحث معتقدیم احکام مسافر شامل مسافرینی که در عصر و زمان ما با وسائل نقلیه سریع السیر سفر می کنند، نیز می گردد و اختصاص به زمان‌های گذشته ندارد. مگر این که دلیل معتبری بر مقیّد بودن آن به زمان خاصّی یافت شود.

همان گونه که احکام مخصوص آب حمام شامل حمام‌های موجود زمان ما نیز می گردد، هر چند حمام‌های عصر ما تفاوت‌های فراوانی با حمام‌های عصر معصومین علیهم السلام دارد، همچنین است احکام مربوط به آب چاه؛ این احکام شامل آب چاه‌های عمیق عصر و زمان ما که در گذشته وجود نداشته نیز می گردد.

این بحث در مسألهٔ «قیمی» و «مثلی» نسبت به فرآورده‌های فراوانی که در این زمان ساخته شده و قبلًا وجود نداشته نیز می‌شود، مثل انواع لباس‌ها، غذاها، وسیله‌های نقلیه، اسباب و اثاثیهٔ منزل و مانند آن که در گذشته «قیمی» محسوب می‌شد و امروزه «مثلی» است و نمونه‌های فراوان دیگر.

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، باب ۱۹ از ابواب المهور.

(۲). مائده، آیهٔ ۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۷

نتیجه این که احکام شرع غالباً به شکل قضایای حقیقیّه است و اگر به صورت قضایای خارجیّه بود، اختصاص به مصادیق موجود در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله یا ائمّهٔ اطهار علیهم السلام داشت و هیچ یک از مصادیق پس از آن عصر را شامل نمی‌شد.

با توجّه به این مطلب می‌توان بسیاری از مسائل مستحدثه را حل کرد.

به تعبیر دیگر، مشکل مسائل مستحدثه با توجّه به این که احکام شرعی به شکل قضایای حقیقیّه است و با تمسّک به اطلاقات و عمومات حل می‌شود؛ البتّه تا زمانی که دلیلی بر تقیید یا تخصیص آن وجود نداشته باشد و این قاعده در اصول فقه قاعدهٔ ثابت‌شدهٔ عام و فراگیری است.

در اینجا به نمونه‌هایی از مسائل جدید- که در مباحث گذشته هم بدان اشاره شد- و مشمول قاعدهٔ مذکور است، اشاره می کنیم:

الف) آیهٔ شریفهٔ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «۱» در تمام عقدهای جدید- اعمّ از آنچه پس از عصر ائمّه علیهم السلام به وجود آمده یا آنچه در عصر و زمان ما ابداع شده، همانند عقد بیمه جریان دارد. چرا که بیمه نیز یکی از عقود است و داخل در عموم «أوفوا » ... می‌باشد و دلیلی بر تخصیص آن وجود ندارد و این که عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» منحصر در عقدهای موجود در زمان تشریع احکام و عصر معصومین علیهم السلام گردد، هیچ دلیل قانع کننده‌ای ندارد. بنابراین، اطلاق آیهٔ شریفه شامل تمام عقدهای متعارف در بین عقلا در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می گردد.

ب) انواع و اقسام شرکت‌های جدید که در گذشته وجود نداشت، نیز مشمول این قاعده است و هرگاه شرایط کلّی قراردادها در آن جمع باشد، صحیح است.

ج) اگر سرقفلی به عنوان عقد جدیدی فرض شود، نه یک شرط در ضمن عقد اجاره، آن نیز مشمول همین قانون است.

البتّه در تمام عقدهای جدید باید شرایط عامّهٔ عقود، که از نظر شرع معتبر است، مثل معلوم بودن ثمن و مثمن (بر فرض جریان حکم غرر در تمام عقود) و عدم تعلیق در انشا، بلوغ و عقل و رشد و اختیار و دیگر شرایط معتبر، حاصل باشد و بدون آن عقد صحیح نخواهد بود.

د) تمسّـک به عمومـات و اطلاقـات، مضاربه با پول‌های امروزی نظیر اسـکناس‌ها، کارت‌های اعتباری، انواع چک و ماننـد آن را نیز صحیح می‌شـمرد، بلکه اجازه می‌دهد در غیر دائرهٔ تجارت مانند زراعت، صـنعت و مانند آن نیز سرمایه گذاری کرده هر چند نام آن را مضـاربه ننهیم و احکـام مضـاربه را بر آن جـاری نسازیم. (اگر معتقـد به احکام خاصّـی برای مضاربه باشـیم). چرا که وقتی انسان سرمایه‌ای به دیگری دهـد و بگوید: «سـرمایه از من و صـناعت از تو و مثلًا نیمی از سود کار نیز برای تو» چنین عقدی مشـمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌شود و به مقتضای اطلاق این آیهٔ شریفه و دیگر اطلاقات و عمومات باید بر طبق قرارداد عمل گردد.

(۱). مائده، آیهٔ ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۸

با توجّه به این مطلب، خریدوفروش سـهام شـرکت‌ها و مؤسّـسات صـنعتی و غیر صنعتی و تقسیم سود آن بین سهامداران جایز است؛ چرا که این نیز یک عقد عرفی عقلایی است که شـرایط شـرعی در آن جمع شده است. بدین جهت مشمول عمومات است، هر چند داخل هیچ یک از عقدها و معاملات معروف و مشهور نباشد.

ه) قراردادهـای غیر حضوری که به وسـیلهٔ تلفن و اینترنت و ماننـد آن انجام می گردد نیز داخل در عمومات مـذکور است و مانعی از صحت آن جز در مواردی که دلیل معتبری بر تخصـیص و تقییـد وجود داشـته باشد، نمی‌بینیم. البتّه در مورد این که آیا خیار مجلس در چنین معاملاتی تصور می‌شود یا نه؟ بحثی وجود دارد که اینجا جای طرح آن نیست.

***** مطلب چهارم: اطلاقات ادلّهٔ لفظیّه**

این اطلاقـات منحصر به مصـادیق موجود در زمـان صـدور نصّ یا زمان‌های نزدیک به آن نیست؛ بلکه شامل تمام مصادیقی که در طول زمان به تدریج به وجود می‌آید نیز می گردد. البتّه گاه قرائنی بر انصراف اطلاق ادلّه نسبت به برخی از مصادیق مستحدثه وجود دارد که در چنین مواردی نمی‌توان به اطلاق تمسّک کرد و حکم عام صادر نمود.

توضیـح این که: معروف است اطلاق در صورتی تمام مصادیق موضوع یک حکم را در بر می گیرد که مقـدّمات چهارگانهٔ حکمت مهیا باشـد، یعنی اوّلًا متکلّم در مقام بیان حکم باشـد؛ ثانیاً بیان دیگری در خصوص موضوع مورد بحث وارد نشـده باشد؛ ثالثاً مطلق انصراف به بعضی از مصادیق خاصّ خود نداشته باشد؛ رابعاً قدر متیقّن در مقام تخاطب نباشد.

به نظر می‌رسـد اعتبار مقدّمـهٔ چهارم صـحیح نباشد، زیرا کمتر اطلاقی را می‌توان یافت که قدر متیقّنی نداشـته باشد و با توجّه به این مطلب، اگر مقدّمـهٔ چهارم را بپذیریم باید غالب مطلقات را از کار بیندازیم، مخصوصاً در مورد اطلاقاتی که شأن نزول یا شأن ورود خاصّی دارند، در حالی که معروف و مشهور آن است که شأن نزول و ورود باعث تخصیص نمی گردد.

امّا بقیّهٔ مقدّمات حکمت مورد پذیرش هست و شک و شبهه‌ای در آن نیست.

در مورد انصـراف، توضـیح این نکته لازم است که منشأ آن انس ذهن به برخی از مصـادیق آن مطلق است و برای این انس علـل و عوامل گوناگونی می‌توان بیان کرد. از جملهٔ آن عوامل، غلبهٔ وجودی منصرف الیه است.

مثلًا وقتی گفته می‌شود: «کر سه وجب و نیم در سه وجب و نیم، در سه وجب و نیم است» ذهن انسان از کلمهٔ وجب به فرد متوسّط و غـالب آن تبـادر می کنـد، نه وجب‌هـای بسـیار بزرگ و نه وجب‌هـای بسـیار کوچک. چرا که غالب وجب‌ها متوسّط است و دو نوع دیگر وجب، مصادیق شاذّ و نادری هستند.

همچنین در مقدار صورت در وضو و تعیین محدوده‌ای که بین انگشت وسط و شست قرار می گیرد انصراف به مقدار متعارف دارد، نه انگشتان بزرگ و نه

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۷۹

کوچـک و مثال‌هـای دیگری که در همـهٔ آنها به خاطر انصـراف اطلاقات به فرد غالب، معیار را فرد غالب می گیریم و گاه در مقابل ممکن است الغـای خصوصـیّت کنیم و تفـاوتی بین فرد غـالب و متعـارف و سـایر افراد قائـل نشویم و حکم را نسبت به تمام افراد و مصادیق به شکل یکسان جاری کنیم. البتّه این در صورتی است که یقین حاصل شود فرد غالب خصوصیّتی ندارد.

توجّه و دقت در مطلب چهـارم نیز پاسـخ تعـدادی از پرسـش‌های مـا را پیرامون مسائل مسـتحدثه که در مباحث گذشـته مطرح شـد، می‌دهد. به بعضی از نمونه‌های آن توجّه کنید:

از جمله سؤالاتی که قبلًا مطرح شـد، حکم سـلاح‌های سـنگین نظیر هواپیما، تانک‌ها، توپ‌ها، پدافندهای هوایی و نظیر آن است که در جنگ با دشمنان اسلام به عنوان غنیمت جنگی گرفته می‌شود.

آیـا آیـهٔ شـریفهٔ «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ‌ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ»؛ بدانیـد هر گونه غنیمتی به دست آوریـد، خمس آن برای خـدا و... است». «۱» که دلالـت دارد جنگجویـان چهـارپنجم غنـائم جنگی را مالـک می‌شونـد و فقـط یک پنجم آن را بایـد به عنوان خمس بپردازند، شامل سلاح‌های سنگین- مانند مثال‌هایی که ذکر شد- می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال می گوییم: آیهٔ مذکور به دو دلیل از سلاح‌های سنگین و مانند آن منصرف است:

۱. هزینهٔ رزمندگان اسلام در عصر و زمان ما، بر خلاف صدر اسلام، بر دوش حکومت است.

حکـومت اسـلامی وسائـل حمـل و نقـل، اسـلحه، غـذا، دارو، هزینـهٔ مجروحین و معلـولین، حقوق رزمنـدگان، بلکه بخشـی از هزینهٔ خانواده‌هـای شـهدا و دیگر هزینه‌های مربوطه را تأمین می کنـد. در حالی که تمام این هزینه‌ها در زمان نزول آیـهٔ شـریفه و زمان‌های نزدیک به آن بر عهدهٔ خود جنگجویان بود. بدین جهت، سواره نظام دو سهم و پیاده نظام یک سهم از غنائم جنگی داشتند، چرا که سواران هزینـهٔ بیشتری را به خـاطر مرکب‌های خویش تحمّل می کردنـد. البتّه گاه به برخی از رزمنـدگان، مخصوصاً رزمنـدگانی که تهیـدست بودنـد، ارفاق‌هـایی می‌شـد. ولی تمام نیازهای آنها را در بر نمی گرفت؛ بـدین جهت می‌توان ادعا کرد که آیـهٔ شـریفه، از غنایم جنگی عصر و زمان ما انصراف دارد.

۲. سـلاح‌های جنگی عصـر و زمان ما مورد نیاز دولت‌هاست و مصرف شخصی ندارد. یعنی اشخاص از خود این سلاح‌ها نمی‌توانند در زندگی شخصی استفاده کنند، هر چند ممکن است آنها را به فروش برسانند و پولش را صرف نیازهای خود نمایند ولی دلیلی بر مصرف این گونه سلاح‌های جنگی نداریم.

بدین جهت ادعای انصراف آیهٔ غنیمت از مصادیق مورد بحث قوی به نظر می‌رسد.

مثال‌هـای دیگری نیز در بین مسائـل مسـتحدثه‌ای که قبلًا ذکر شـد وجود دارد که می‌توان ادعا کرد عمومات از آنها انصـراف دارد؛ ولی در اینجا به همین یک مثال قناعت می کنیم.

---

(۱). انفال، آیهٔ ۴۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۰

مطلب پنجم: بحثی پیرامون عناوین ثانویّه

اشاره

بسیاری از اوقات مسائل مستحدثه در ضمن عناوین ثانویّه قرار می گیرد. بدین جهت، بحث از عناوین ثانویّه و تفسیر آن ضروری به

نظر می‌رسد و برای روشن شدن آن باید پیرامون چهار موضوع بحث کنیم.

۱. تعریف عناوین ثانویّه.

۲. اقسام عناوین ثانویّه.

۳. نقش عناوین ثانویّه در فقه اسلامی.

۱. تعریف عناوین ثانویّه

همان گونه که گذشت هر حکمی موضوع خاصّی دارد. این موضوع گاه بدون توجّه به عوارض آن ملاحظه می‌شود و اقسام و انواع و افرادی دارد و گاه با توجّه به عناوینی که بر آن عارض می‌گردد، که موجب تغییر حکم شرعی می‌شود، لحاظ می‌گردد، مثلًا گوشت‌هایی که تذکیهٔ شرعی نشده باشد خوردن آن حرام است، این عنوان اوّلی است، ولی اگر انسان، گرفتار شود و غذایی غیر از این گونه گوشت‌ها نداشته باشد یا در کشورهایی زندگی می‌کند که ذبح اسلامی در آن وجود ندارد و سلامت او به خطر می‌افتد در اینجا به عنوان اضطرار می‌تواند از این گوشت‌ها استفاده کند. همان گونه که خداوند در آیهٔ ۳ سورهٔ مائده به آن اشاره فرموده است «(۱)» و این را «عنوان ثانوی» می‌نامند.

مثال دیگر: حفر و احداث چاه، اعمّ از چاه‌های کم عمق، نیمه عمیق و عمیق ذاتاً کار مباحی است. امّا اگر مقدّمهٔ تحصیل آب برای وضو و غسل باشد به عنوان مقدّمهٔ واجب، واجب می‌گردد و روشن است که این عنوان ذاتی موضوع نیست، بلکه بر آن عارض شده است. بدین جهت آن را عنوان ثانوی می‌نامیم.

مسألهٔ معروف تحریم استعمال تنباکو از سوی میرزای بزرگ آیهٔ اللّه شیرازی «(۲)» برای جلوگیری از نفوذ دشمنان اسلام و عزّت و قدرت مسلمانان، نیز از همین قبیل بوده است.

۲. اقسام عناوین ثانویّه

عناوین ثانویّه آن گونه که بعضی تصوّر کرده‌اند منحصر در «اضطرار» و «ضرورت» نیست، بلکه اقسام و انواع فراوانی دارد که شماره کردن تمام آن اقسام کار مشکلی است ولی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) «اضطرار» همان گونه که در مثال سابق گذشت.

ب) «ضرر بر نفس» مثل این که بیمار می‌داند خوردن فلان غذای مباح منجر به هلاکت و نابودی

(۱). «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ ... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

(۲). سیّد محمّد بن محمود معروف به میرزای شیرازی متولّد سال ۱۲۳۰ ه. ق و متوفّای ۱۳۱۲ یکی از فقهای بزرگ شیعه بود. در سال ۱۲۹۱ ه. ق دولت عثمانی که می‌خواست مرکز روحانیّت شیعه در شمال عراق باشد او را ملزم به سکونت در سامرا کرد و در همین شهر بود که فتوای تحریم استعمال تنباکو را برای ایرانیان- هنگامی که دولت، انحصار تنباکو را به شرکت رژی انگلیسی داده بود- اعلام کرد، و موجب لغو امتیاز را فراهم ساخت و ضربهٔ سنگینی به برنامه‌های انگلستان زد. (ر. ك: لغت نامهٔ دهخدا، ج ۱۲، ص ۵۹۵).

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۱

وی می‌شود، در اینجا عنوان ثانوی ضرر، خوردن آن غذا را بر او حرام می‌کند.

ج) «إضرار به غير» كندن چاه فاضلاب در منزل كار مباح و جايزى است. امّا اگر موجب ضرر بر همسايه گردد اين عنوان ثانوى آن را ممنوع مى كند، حديث معروف سمرة بن جندب «۱» از همين قسم است.

د) «عسر و حرج شديد» از ديگر اقسام عناوين ثانويه است؛ مثلًا اگر روزه براى زن حامله يا پيرمرد و پيرزنى ضرر نداشته باشد، ولى آنها را به زحمت شديدى بيندازد، در اينجا عنوان عسر و حرج به آنها اجازة افطار مى‌دهد.

ه) «مقدّمة واجب»؛ مانند مثال حفر چاه براى تحصيل آب جهت وضو و غسل كه شرح آن گذشت.

آنچه مقدّمة حفظ نظام محسوب مى‌شود نيز از همين قبيل است.

و) «مقدّمة حرام» نيز از اقسام عناوين ثانويه است. استعمال تنباكو در فتواى معروف ميرزاى شيرازى از باب مقدّمة حرام، تحريم شد.

ز) «معاونت بر امور واجبه يعنى كمك به تحقق واجبات شرعيّه». مثل اين كه گاه جهاد با دشمن جز با كمك‌هاى مالى مردم امكان‌پذير نباشد. در چنين صورتى كمك‌هاى مذكور واجب است.

ح) «اعانت بر اثم»؛ يعنى كمك به ظلم و ديگر محرّمات، مانند فروش انگور به كسى كه آن را به شراب تبديل مى كند، به قصد اين كار؛ تفاوت اين عنوان با مقدّمة واجب و حرام اين است كه اعانت با فعل غير سنجيده مى‌شود، امّا مقدّمة واجب و حرام با فعل خود فاعل مقايسه مى‌شود.

ط) «قاعدة اهمّ و مهم» از ديگر اقسام عناوين ثانويّه است. مثل اين كه امر دائر است بين تصرّف در مال غير و نجات نفس محترم، كه در اينجا به حكم قاعدة اهمّ و مهم، نجات نفس محترم، تصرّف در ملك غير را تجويز مى كند.

ى) نذر و عهد و قسم، كه اين عناوين سه‌گانه امور مباح را بر انسان حرام يا واجب مى كند.

و اقسام ديگر عناوين ثانويّه، كه ذكر تمام آنها به طول مى‌انجامد.

۳. آثار عناوين ثانويّه

عناوين ثانويّه آثار فراوانى در شكوفايى فقه اسلامى و دگرگونى‌هاى آن و تطبيقش بر نيازهاى بشر دارد. چه بسا مشكلات متعدّدى كه در پرتو عناوين ثانويّه حل مى‌شود.

توضيح آنكه: نيازهاى بشر همواره در حال تغيير و تحوّل است، و هيچ‌گاه ثابت و يكنواخت نمى‌ماند. هر چه زمان به پيش مى‌رود، نيازهاى جديدى براى انسان رخ مى‌دهد، همان گونه كه مسائل اجتماعى دائماً در حال دگرگونى است. با توجّه به اين مطلب، چگونه مى‌توان اين دگرگونى‌ها و تغييرات را با احكام ثابت و غير قابل تغيير اسلام كه حلالش تا روز قيامت حلال و حرامش نيز چنين است، تطبيق كرد؟

همچنين احكام اسلام ثابت و نيازهاى انسان بر

---

(۱). وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۳۴۰، ح ۱ و ۲، باب ۱۲ از ابواب احياء موات.

حسب زمان و مكان متغيّر است. بدين جهت تطبيق يكى از اين دو بر ديگرى در بدو نظر مشكل است، بنابراين توهّم، اشكال فقط با اعتقاد به خاتميّت نشأت نمى گيرد، بلكه حتّى اگر كسى دينى برگزينند كه مأموريت آن در محدودة زمانى خاصّى باشد نيز با اشكال مواجه مى‌شود. زيرا زندگى انسان در طول ساليان دراز قطعاً دچار تغيير و تحوّلاتى مى گردد.

براى حلّ اين مشكل و پاسخ به اين سؤال راه‌هايى انديشيده شده كه به يك نمونة آن اشاره مى‌كنيم:

بسيارى از تحوّلات و دگرگونى‌هاى زندگى بشر در ساية قواعد كلّيه‌اى كه در قرآن و روايات آمده، قابل حل است، مثل «أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ» «۱» و «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ» «۲» و «الصُّلْحُ خَيْرٌ» «۳» و

«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» «۴»

قواعد مذکور تمام عقود و معاملات که دارای شرایط عامه شرعی است، حتی عقود مستحدثهٔ بین اشخاص بلکه دولت‌ها را در بر می گیرد.

همچنین آیهٔ شریفهٔ ۱۳۵ سورهٔ نساء که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به طور کامل قیام به عدالت کنید». چرا که قیام به قسط در جامعه گسترهٔ وسیعی دارد که آیهٔ شریفه تمام مصادیق آن را شامل می‌شود.

«قاعدهٔ برائت» و «قبح عقاب بلا بیان» نیز از جمله قواعد کلّی است که در چنین مواردی راه‌گشاست، چرا که این دو قاعده راه را بر انسان در مقابل تمام مسائلی که از ناحیهٔ شرع و عقل منعی از آن نشده است، باز می کند. مانند تمام اختراعات مفید که در قرون اخیر به وجود آمده و نیز انواع ورزش‌ها و علوم و فنون را می‌توان مصداق آن ذکر کرد.

قاعدهٔ «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» نیز از جمله همین قواعد کلّی است، یعنی آنچه را که عقل به یقین حکم به مصلحت آن کند شرع نیز آن را امضا می کند و همچنین در مورد مفاسد قطعی.

اضافه بر اینها بسیاری از مشکلات مذکور مشمول عناوین ثانویّه می گردد و در سایهٔ عناوین ثانویّه می‌توان بسیاری از گره‌ها و مشکلات را حلّ و فصل کرد.

همان گونه که گذشت گسترهٔ عناوین ثانویّه بسیار وسیع و مصادیق آن فراوان است، به گونه‌ای که قسمت مهمّی از نیازهای انسان را در بر می گیرد. عناوین ثانویّه هر چند کلیّات آن ثابت و لایتغیّر است ولی مصادیق آن متغیّر و همسو با دگرگونی‌های موجود در زندگی بشر است.

به تعبیر دیگر: نیازهای اصلی انسان ثابت و تغییرناپذیر است چرا که جزء فطریات انسان است و امور فطری، طبیعی و ثابت است، هر چند کیفیت برآورده کردن آن حاجات و نیازها متغیّر است مثلًا انسان به صورت طبیعی و فطری نیاز به غذا، پوشاک، مسکن، درمان بیماری‌ها، علم و دانش، صنعت و زراعت و تفریح و ورزش دارد و این نیازها ثابت و غیر

---

(۱). مائده، آیهٔ ۱.

(۲). بقره، آیهٔ ۲۷۵.

(۳). نساء، آیهٔ ۱۲۸.

(۴). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، باب ۱۹ از ابواب المهور.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۳

قابل تغییر است ولی طرز برطرف کردن این نیازها در طول تاریخ مختلف و متغیّر بوده است. بنابراین، اصل نیازهای بشر ثابت و فروع و چگونگی برآورده کردن آن نیازها متغیّر است.

قوانین و احکام اسلامی نیز چنین است، اصولی ثابت و هماهنگ با فطرت بشر دارد، و فروع متغیّر که در طول زمان‌ها و مکان‌ها در ضمن عناوین ثانویّه تغییر می‌نماید و هر زمان در لباسی جدید بروز و ظهور پیدا کرده و بسیاری از مسائل مستحدثه را حل می کند.

از این بحث روشن می‌شود که اساساً تعارضی بین نیازهای متغیّر انسان و قوانین ثابت دین وجود ندارد، تا در پی رفع آن باشیم.

چند نمونه از مسائل مستحدثه:

با توجّه به آثاری که برای عناوین ثانویّه گفته شد باید به سراغ چند نمونه از مسائل مستحدثه که با عناوین ثانویّه حل می‌شود،

برویم و چگونگی استدلال و استناد به آن را توضیح دهیم تا الگویی برای سایر مسائل باشد.

۱. احداث خیابان‌ها و بزرگراه‌ها

از جمله نیازهای امروز بشر مخصوصاً در زندگی شهری احداث خیابان‌ها و بزرگراه‌های متناسب با وسایل نقلیهٔ موجود در آن شهر و حجم و ترافیک آن است ولی این مسأله با مشکلی به نام تخریب خانه‌های مردم و تصرف در املاک آنان روبه‌روست، چه باید کرد؟

توضیح آنکه بدون شک انسان امروزی نمی‌تواند به وسایل نقلیّه زمان‌های گذشته قناعت نموده و خود را از وسایل نقلیّه سریع و راحتی که امروزه برای حمل و نقل اشخاص یا بارهای سنگین اختراع شده محروم سازد. اگر کشوری از کشورهای جهان مرتکب این خطا شود و در سفرهای داخل شهری و خارج شهری مثلًا از شتر و اسب و مانند آن استفاده کند و ماشین آلات جدید را در صنعت و زراعت و دیگر مشاغل به کناری نهد، و در دفاع از کشورها از هیچ یک از سلاح‌های جنگی روز استفاده نکند و فقط با شمشیر و نیزه به میدان جنگ برود بدون شک چنین کشوری عقب‌مانده‌ترین، فقیرترین، ضعیف‌ترین و وابسته‌ترین کشورهای دنیا محسوب خواهد شد و نظام چنین کشوری به هم می‌ریزد و سنگ روی سنگ نخواهد ماند.

علاوه بر این که چنین کاری مخالف کلام خداوند در آیهٔ ۶۰ سورهٔ انفال است که می‌فرماید: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»؛ هر نوع (امکانات و) نیرویی در توان دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان] آماده سازید».

همان گونه که منافات با آیهٔ ۱۴۱ سورهٔ نساء دارد، که می‌فرماید: «لَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا»؛ خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلّطی نداده است».

و همان‌طور که مخالف با این روایت است و مانع تحقق مضمون آن، که در واقع یک حکم شرعی است، می‌گردد:

«الْإِسْلَام یَعْلُو وَ لَا یُعْلَی عَلَیْهِ

؛ اسلام برتری پیدا می‌کند و هیچ چیز بر آن برتری نخواهد یافت». «۱»

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۴۶۰، ابواب میراث الابوین، باب ۱۵، ح ۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۴

بنابراین آیات قرآن، روایات معصومان و عقل هر انسان حکم می‌کند که در هر کاری از پیشرفته‌ترین ابزار مشروع و مفید آن استفاده کنیم و روشن است که استفاده از آنها مقدّماتی می‌طلبد که بدون ایجاد آن، استفاده از آنها امکان‌پذیر نخواهد بود. مثلًا بهره‌گیری از وسایل نقلیه امروزی، خیابان‌ها و بزرگراه‌های وسیعی می‌طلبد و نمی‌توان برای استفاده از آنها از کوچه‌ها و خیابان‌های تنگ و باریک مربوط به صدها سال قبل بهره گرفت. این از یک سو؛ از سوی دیگر تخریب خانه‌های مسلمانان و تصرّف در املاک و اموالشان بدون اذن و رضایت آنان جایز نیست؛ چرا که به حکم عقل و نقل هیچ کسی حق ندارد در مال دیگری بدون رضایت وی و تحصیل طیب خاطرش تصرّف کند. با توجّه به این دو محذور و دَوَران امر بین آن دو که تحت عنوان قاعدهٔ اهمّ و مهم می‌گنجد لازم است اهم را گرفته و مهم را ترک نماییم.

روشن است که حفظ عزّت و عظمت مسلمین اهم است. بنابراین، باید از پیشرفت‌های روز بشر نهایت استفاده را برد و لوازم آن را به مقدار لزوم و ضرورت متحمّل شد ولی بی‌شک باید آنچه از اموال و املاک مسلمانان در این مسیر از بین می‌رود، به طور عادلانه تدارک شود و با تمسّک به قاعدهٔ اهمّ و مهم که از اقسام عناوین ثانویّه است می‌توان این نوع گره‌ها و مشکلات را حل کرد.

همان گونه که با دیگر انواع عناوین ثانویّه می‌توان مشکلات دیگر را حل کرد؛ مثلًا استفاده از وسایل نقلیّهٔ امروز هرگاه بدون رعایت مقرّرات خاص و نظم و انضباط باشد هر روز شاهد حوادث تلخ و دردناک و کشته شدن انسان‌ها و خسارات مالی و جانی

خواهیم بود. بنابراین، از باب مقدّمهٔ واجب (یعنی حفظ جان مردم و اموال و دارایی آنها بلکه حفظ نظام جامعه) واجب است مقرّرات عبور و مرور وضع کنیم و مردم را ملزم به آن کنیم تا چنان مشکلاتی رخ ندهد. و مقدّمهٔ واجب- همانگونه که گذشت- از دیگر اقسام عناوین ثانویّه است، و روشن است که وجوب رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی مقدّمهٔ واجب دیگری به نام حفظ جان و مال و نظام جامعه است.

۲. تشریح اجساد مردگان

بی‌شک حفظ جان واجب است و گاه تشریح اجساد مردگان مقدّمهٔ آن است و همواره نمی‌توان برای این منظور از اجساد غیر مسلمان‌ها کمک گرفت؛ به ناچار گاه باید به سراغ اجساد مسلمانان رفت و آن را در اختیار علم تشریح قرار داد.

در اینجا امر دائر است بین حفظ حرمت بدنها و جسدها از یک سو، و حفظ جان از سوی دیگر. روشن است که حفظ جان زندگان مهمتر از حفظ حرمت جسدهای مرده مسلمانان است. در اینجا نیز با استعانت از قاعدهٔ اهمّ و مهم مشکل را حل می‌کنیم امّا باید توجّه داشت که مقتضای این قاعده اکتفا به مقدار لازم و عدم تجاوز از آن است.

۳. خسارات مازاد بر دیه

دیهٔ برخی از جنایات کفاف خسارات ناشی از آن را نمی‌کند، چرا که درمان عوارض ناشی از آن جنایت گاه افزون بر دیهٔ مقرّر است. آیا در چنین مواردی

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۵

نمی‌توان با تمسّک به قاعدهٔ لاـ ضرر خسارت مازاد بر دیه را نیز از جانی گرفت؟ به یقین می‌توان گرفت زیرا که چگونه می‌توان مجنی علیه را مجبور به تحمّل این خسارت کرد در حالی که «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» اموری کمتر از آن را شامل می‌شود.

۴. عسر و حرج زوجه

گاه ضرر و زیانهای مالی یا جسمی یا عِرْضی متعدّدی از ناحیه زوج به زوجه می‌رسد که بقای زوجیّت برای زوجه موجب عسر و حرج شدید است.

بعضی معتقدند که قاعدهٔ «لا ضرر» و «لا حرج» احکام ضروری و حرجی را نفی می‌کند و جلوی اجرای آن را می‌گیرد، امّا حکمی را جعل نمی‌کند.

بنابراین، با تمسّک به این دو قاعده نمی‌توان حکم طلاق را صادر کرد و همچنین در مورد لزوم پرداخت مازاد بر دیه در مسألهٔ سابق. ولی در کتاب «قواعد الفقهیّه» ثابت شده است که دو قاعدهٔ مذکور هم نفی حکم می‌کند و هم اثبات حکم «۱» و اتفاقاً مورد حدیث قاعدهٔ لا ضرر (حدیث سمرهٔ بن جندب) اثبات حکم است نه نفی حکم. توضیح بیشتر را در کتاب مذکور مطالعه فرمایید.

آنچه ذکر شد چهار نمونه از آثار عناوین ثانویّه بود ولی منحصر به آن نیست.

*** یادآوری چند نکتهٔ مهم:

۱. عناوین ثانویّه بر دو قسم است:

قسمی از عناوین ثانویّه ناشی از ضرورت‌هاست، طبعاً محدودهٔ این قسم به اندازهٔ ضرورت‌هاست و تجاوز از آن محدوده از جهت زمان و مکان و سایر ویژگی‌ها جایز نیست. مثلًا جواز اکل ذبیحه غیر اسلامی در زمان ضرورت یا در مکانی که هیچ غذای دیگر یافت نمی‌شود و حفظ جان متوقّف بر آن است از همین قبیل است و استفادهٔ از آن فقط به اندازهٔ نجات از خطر جایز است.

ولی قسم دوم چنین نیست و ممکن است سال‌ها بلکه قرنها چنان حکمی پایدار بماند، مانند جواز تشریح در زمان ما و جواز ایجاد بزرگراه‌ها و خیابان‌ها و مراعات قوانین عبور و مرور و مانند آن.

در قسم اوّل، حدود موضوع باید کاملًا مشخص و معیّن باشد. البتّه این بر عهدهٔ فقیه نیست بلکه فتوای فقیه روی یک موضوع کلّی

است که مقلّد باید در خارج مصادیق آن را پیدا کند.

امّا گاه مجتهد که مقام ولایت امر را دارد متصدّی تطبیق حکم اضطراری بر موضوع آن می‌شود و حکم خاصّی صادر می کند، ولی نه از آن جهت که مفتی است بلکه از آن جهت که ولیّ امر است. همان گونه که در حکم معروف میرزای شیرازی بزرگ در مورد استعمال تنباکو رخ داد که آن را تحریم کرده و در حکم محاربه با امام زمان علیه السلام دانست، چرا که ریشه این حکم در حقیقت این بود که «هر چیزی که سبب ضعف مسلمین و تقویت دشمنان اسلام گردد از باب مقدّمهٔ حرام یا اعانت بر اثم حرام است». امّا تطبیق این فتوا بر

(۱). رجوع کنید به: القواعد الفقهیّه، تألیف آیة اللّه العظمی مکارم شیرازی، ذیل دو قاعدهٔ مزبور.

خصوص استعمال تنباکو در آن برههٔ از زمان از باب حکم فقیه و اعمال ولایت او بوده است.

روشن است که ضرورت‌ها امور استثنایی هستند که دوام و بقایی ندارند و در برههٔ خاصّی از زمان مورد نیاز قرار می گیرند، هر چند از نظر زمان ممکن است مختلف باشند بعضی عمری طولانی‌تر دارند و برخی کوتاه‌تر و از این بحث روشن می‌شود که نمی‌توان اکثر قوانین را برای زمانی طولانی بر ضرورت‌ها بنا نهاد، زیرا معنای این سخن آن است که زمان شریعت اسلامی سپری شده و احکام اوّلیهٔ اسلام قابلیّت ادارهٔ جامعه را ندارد، بدین جهت دائماً به قوانین استثنایی ناشی از ضرورت‌ها و اضطرارها پناه برده می‌شود و به تعبیر دیگر: تمام احکام ثانویّه بر محور موضوعاتش دور می‌زنند، و هر زمان موضوع آن منتفی شود حکم نیز منتفی می گردد و موضوع ضرورت و اضطرار یک امر عارضی است که معمولًا پس از گذشتن مدّتی از بین می‌رود، بدین جهت نمی‌توان عمدهٔ احکام دین را بر روی آنها بنا نهاد؛ چرا که تناسب با خاتمیّت دین اسلام ندارد و چنین احکامی قادر بر ادارهٔ زندگی و حلّ مشکلات آن نخواهد بود.

توضیح این که گاه برای یک کشور مشکلاتی پیش می‌آید که حاکمان برای حلّ مشکل یا فرونشاندن بحران متوسّل به اعلان حالت فوق العاده یا حکومت نظامی می‌شوند، حال اگر کشوری باشد که حکومتش همیشه باید در حالت فوق العاده، کشور را اداره کند، این نشان آن است که عمر آن حکومت به پایان رسیده است، زیرا حالت فوق العاده تنها در وقت محدودی قابل قبول است، همچنین در حالات بحرانی بیماران، از سرم یا دستگاه تنفّس مصنوعی استفاده می‌شود، حال اگر بیماری بود که همیشه باید از سرم و تنفّس مصنوعی استفاده کند این دلیل آن است که در واقع عمرش پایان یافته است و با یک وسیلهٔ مصنوعی او را زنده نگه می‌دارند. نقش مسألهٔ اضطرار و ضرورت در احکام شرع همین گونه است؛ ضرورت‌ها مخصوص موارد محدودی است و اگر دین و آیینی بخواهد همواره با استفادهٔ از عنوان ضرورت یا سایر عناوین ثانویّهٔ خود را سر پا نگه دارد، دلیل بر آن است که قوانین آن (منظور قوانینی است که به عنوان اوّلیه است) کارایی خود را از دست داده است؛ نه تنها جاودانه نیست بلکه در درازمدّت هم کارایی ندارد.

*** ۲. پرهیز از افراط و تفریط در تمسّک به احکام ثانویّه

گاه در استفاده از عناوین ثانویّه مواجه با افراط و تفریط می‌شویم. بدین معنا که برخی در هر موضوعی که مختصر مشکل و سختی و تکلّفی در پی دارد، دست به دامن عناوین ثانویّه می‌شوند، در حالی که غالب امور در زندگی انسان مشکلاتی به همراه دارد و تمام تکالیف شرعیّه به نوعی کلفت و سختی دارد و به همین جهت آن را تکلیف نامیده‌اند. بنابراین، به صرف اندک سختی در احکام نمی‌توان آن را رها کرد و از باب عناوین ثانویّه حکم به حلیّت تمام محرمات کرد وگرنه باب گناه به روی مردم باز می‌شود و آنها در گناهان صغیره و کبیره فرو می‌روند.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۷

در عصر و زمان خود دیده‌ایم کسانی را که آشنایی کافی با احکام اسلام ندارند با اندک ضرورتی حکم به برطرف شدن حرمت در گناهان کبیره و صغیره می‌دهند که با این دیدگاه همهٔ احکام به خطر می‌افتد.

از سوی دیگر برخی افراد را می‌بینیم که در اجرای قاعدهٔ لا ضرر در ابواب نکاح و مانند آن وسواس به خرج می‌دهند، حتّی عسر و حرج شدید را مجوز برخی از امور ممنوعه نمی‌شمرند، در حالی که در روایت آمده است:

«لیس شی ممّا حرّم اللّه إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه

؛ هر چیزی که خداوند آن را تحریم کرده برای کسانی که واقعاً مضطر به انجام آن هستند، حلال شمرده است». «۱»

و آیهٔ شریفهٔ «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «۲» حدّ اقل، حرج شدید را نفی می‌کند.

نتیجه این که در استفاده از عناوین ثانویّه نه پیمودن راه افراط صحیح است و نه افتادن در مسیر تفریط کار شایسته‌ای می‌باشد، بلکه همچون امور دیگر حفظ تعادل و استفادهٔ بجا، منطقی و مورد رضایت پروردگار است.

جمع‌بندی

مباحث این مقاله را در چهار بخش می‌توان خلاصه کرد:

۱. مسائل مستحدثه عبارت است از هر موضوع جدیدی که حکم فقهی و شرعی خاصّ خود را می‌طلبد، اعمّ از این که در گذشته وجود نداشته یا اصل آن بوده ولی برخی از مصادیق آن جدید است. اوّلی مانند پیوند اعضا در علم پزشکی و دومی مانند سفرهای فضایی یا سفر با هواپیما و امثال آن از جهت قصر و اتمام.

۲. طرح مسائل مستحدثه به این جهت ضرورت دارد که عالم مادّه دائماً در حال تحوّل و دگرگونی است و این تحوّل در زندگی انسان بیشتر است. و از سوی دیگر، ما معتقدیم که دین اسلام برای تمام مردم و در تمام زمان‌هاست، پس باید پاسخگوی مسائل جدید آنها که ناشی از این تحوّلات و دگرگونی‌هاست، نیز باشد.

۳. نمونه‌هایی از مسائل مربوط به عبادات و معاملات و احکام پزشکی و دیگر موضوعات از مسائل مستحدثه.

۴. در حل مسائل مستحدثه باید به پنج نکته توجّه شود:

الف) تفاوت‌های مذهب شیعه با اهل سنّت در مباحث مسائل مستحدثه. مثل اینکه ما معتقدیم هر موضوع و پدیده‌ای حکم شرعی دارد، حتّی یک خراش کوچک. بدین جهت نوبت به قیاس و استحسان و مانند آن از امور ظنّیه نمی‌رسد.

ب) تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد.

ج) احکام به صورت قضایای حقیقیّه است که مصادیق فعلی و مصادیق آینده را شامل می‌شود.

د) توجّه به این که اطلاقات گاه از بعضی مصادیق

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶، ص ۱۳۷، ح ۱۷، باب ۱۲ از ابواب کتاب الأیمان.

(۲). حج، آیهٔ ۷۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۸

انصراف دارد، امّا این انصراف بدوی است.

ه) بسیاری از اوقات مسائل مستحدثه تحت عناوین ثانویّه مندرج است و این اختصاص به ضرورت ندارد و عنوان‌های متعدّدی از اقسام عناوین ثانویّه ذکر شد.

تعریف عناوین ثانویّه، آثار آن، اقسام عناوین ثانویه، افراط و تفریط در استفاده از عناوین ثانویّه نیز از اموری بود که به آن اشاره شد.

*** آنچه در مجموع این مقال آمد تنها خطوط کلّی مسائل مستحدثه و راه‌کارهای حلّ آن بود و اگر مثال‌هایی ذکر شد برای ارائهٔ نمونه‌های راه حل بود و امّا بحث در مجموع مسائل مستحدثه از جمله چهل عنوانی را که در اوایل این بحث به آن اشاره کردیم از موضوع این مقال خارج است و در آینده هر کدام در جای خود به خواست خدا مطرح خواهد شد.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. استفتائات جدید، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، مدرسهٔ الامام علیّ بن ابی طالب، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش.

۴. بدایهٔ المجتهد، محمّد بن احمد بن رشد قرطبی، دار المعرفهٔ، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.

۵. سنن ترمذی، محمّد بن عیسی ترمذی، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶. سنن کبری، احمد بن حسین بیهقی، دار المعرفهٔ، بیروت.

۷. شرح کبیر، عبد الرحمن بن ابی عمر محمّد بن احمد بن قدامه، دار الکتاب العربی، بیروت.

۸. صحیح مسلم، أبو الحسین مسلم بن حجّاج نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۷۲ م.

۹. القواعد الفقهیهٔ، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، منشورات دار العلم، قم، ۱۳۸۲ ق.

۱۰. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۱۱. لغت نامهٔ دهخدا، علی اکبر دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲. مستدرک الوسائل، حاج میرزا حسین نوری طبرسی، مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ ق.

۱۳. مسند احمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.

۱۴. معجم الکبیر طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی، مکتبهٔ ابن تیمیه، قاهره، چاپ دوم.

۱۵. مغنی ابن قدامه، عبد اللّه بن احمد بن قدامه، دار الکتاب العربی، بیروت.

۱۶. المهذب فی علم الأصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم بن علی النملهٔ، مکتبهٔ المرشد، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۷. وسائل الشیعهٔ، محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۸۹

۱۶ ادلّهٔ تقلید در مکتب اهل بیت علیهم السلام و اهل سنّت

اشاره

تقلید در لغت و اصطلاح

تقلید در لسان روایات

ضرورت تقلید در فروع دین

تاریخچهٔ تقلید

تقلید در اصول دین

تقلیدی نبودن مسألهٔ تقلید

تقلید در موضوعات

تقلید اعلم

تقلید میّت

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۱

ادلّهٔ تقلید در مکتب اهل بیت علیهم السلام و اهل سنّت

پیشگفتار:

گاه این سؤال مطرح می‌شود که چرا در احکام شرعی باید از کسی تقلید کرد؟ اصولًا آیا تقلید کار خوبی است؟ بشر باید با چراغ فکر و اندیشه و تحقیق، تکلیف خود را بیابد و بر آن اساس عمل کند. مراجعه به افراد هم سنخ خویش و سپردن زمام «بایدها و نبایدهای» رفتاری خود به دیگران فرجامی جز خمودی و دور افتادن از قافله رشد و پیشرفت ندارد.

علاوه بر آنکه قرآن نیز مردم جاهلی را به سبب تقلید از گذشتگان مورد نکوهش قرار داده و از آنها می‌خواهد با بصیرت و استدلال حرکت کنند و همچنین صریحاً از پیروی از آنچه را که بدان علم ندارند، نهی می‌کند: «وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». «۱»

این بحث درصدد پاسخ به این سؤالات، روشن ساختن حقیقت تقلید در دین، ادلّهٔ تقلید از عالمان دینی در مکتب اهل بیت و اهل سنّت و تعیین محدودهٔ تقلید تحت چند عنوان است.

*** اوّل: تقلید در لغت و اصطلاح

اشاره

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه‍ ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۴۹۱

الف) تقلید در لغت

تقلید مصدر «قلّد» به معنای انداختن گردنبند و یا قلاده به گردن کسی است و «تقلید بَدَنه» به معنای آن است که قلاده و یا نشانه‌ای به گردن شتر قربانی بیندازند، به نشانهٔ آن که قربانی حج است.

اقرب الموارد می‌نویسد: «قلّد المرأة القلادة:

جعلها فی عنقها؛ آن زن، قلاده انداخت، یعنی آن را بر گردن خویش انداخت».

در صحاح نیز آمده است: «از همین رو، گماشتن و منصوب کردن والیان بر انجام کاری را تقلید گویند» (و تقلید الولاة الاعمال).

سپس می‌افزاید: «تقلید در دین از همین معنا گرفته شده است (گویا انسان قلادهٔ مسئولیّت عمل خویش را بر عهدهٔ مقلَّد می‌اندازد)».

لسان العرب نیز همین معانی را ذکر کرده است.

---

(۱). اسراء، آیهٔ ۳۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۲

با توجّه به تعاریف گوناگون اهل لغت، وجه مشترك میان آنها دو نکته است:

۱- واژهٔ «تقلید» دو مفعولی است و به معنای آن است که قلاده‌ای را بر گردن کسی بیندازند و معنای «قلّدتُ الفقیه صلاتی و صومی» یعنی مسئولیت صحت نماز و روزه‌ام را بر عهده فقیه می‌اندازم.

۲. اگر با «فی» به مفعول دوم متعدّی شود، به معنای تبعیّت می‌آید مثلًا «قلّده فی مشیه: ای تبعه فیه؛ در راه رفتن از او تقلید کرد، یعنی از او پیروی نمود».

لذا اگر گفته شود «فلان کس در نماز و روزه‌اش از آن فقیه تقلید نمود، یعنی از او پیروی کرد». «۱»

ب) تقلید در اصطلاح

معنای اصطلاحی تقلید نیز بر گرفته از معنای لغوی آن است و به معنای «رجوع افراد ناآشنا در مسائل دینی، به افراد متخصّص در مسائل دینی است».

فقها و اصولیین در تعریف اصطلاحی، تعبیرات مختلفی ارائه داده‌اند:

۱. قبول قول الغیر «۲»

۲. العمل بقول الغیر «۳»

۳. الأخذ بقول الغیر «۴»

هر چند ممکن است که این تعابیر به یک معنا اشاره داشته باشد، ولی با دقّت بیشتر، سه مفهوم مختلف از آن به دست می‌آید: ۱. عمل به قول فردی دیگر ۲. اخذ قول دیگری به قصد عمل، بدون شرط عمل به آن ۳. التزام قلبی به عمل گرچه هنوز فتوا را اخذ نکرده و عمل نکرده باشد. «۵»

تحریر الوسیله می‌نویسد: «التقلید هو العمل مستنداً الی فتوی فقیه معین؛ تقلید، همان عمل کردن با استناد به فتوای فقیه مشخص است». «۶»

در أنوار الأصول آمده است: «التقلید هو الاستناد الی رأی المجتهد فی مقام العمل؛ تقلید آن است که مقلّد در مقام عمل، به رأی و نظر مجتهد استناد جوید». «۷»

دکتر عبد الکریم نمله می‌نویسد: «التقلید اصطلاحاً هو قبول مذهب الغیر من غیر حجّة؛ تقلید در اصطلاح عبارت است از پذیرش قول دیگری، بدون طلب حجّت و دلیل (تفصیلی)» آنگاه می‌گوید: «بنابراین اگر کسی دلیل و حجّت سخن مجتهد را بداند و آن را بپذیرد (مثلًا مجتهدی که با نظر مجتهد دیگر موافقت کند چون دلیل او را پذیرفته) به او تقلید نمی‌گویند.

همچنین رجوع به قول نبی صلی الله علیه و آله و رجوع به اجماع نیز تقلید نامیده نمی‌شود، چرا که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و اجماع فی نفسه حجّت است و پذیرش آن را تقلید نمی‌گویند». «۸»

مخفی نماند که اگر تقلید را به معنای تبعیّت از متخصّصان امور دینی بگیریم، رجوع به سخن پیامبر

---

(۱). اصطلاحات الاصول (آیهٔ اللّه مشکینی)، ص ۱۹.

(۲). ذخیرهٔ المعاد (محقق سبزواری)، ج ۲، ص ۲۱۹؛ فتح القدیر شوکانی، ج ۳، ص ۳۹۹.

(۳). عدهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۶؛ شرح الازهار، ج ۱، ص ۳.

(۴). الاجتهاد و التقلید (امام خمینی)، ص ۵۹.

(۵). ر. ک: أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۸۹.

(۶). تحریر الوسیله، ج ۱، مقدّمه، ص ۸.

(۷). أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۹۰.

(۸). المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۸۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۳

نیز از قسم تقلید شمرده می‌شود، هر چند تقلید اصطلاحی متعارف به آن اطلاق نمی‌شود.

به هر حال، روشن است که تقلید اصطلاحی به معنای مراجعه افراد غیر متخصّص در امور دینی به اهل فن و متخصّصان و عالمان دینی است (هر چند محدودهٔ آن مورد بحث است که بدان پرداخته خواهد شد).

*** دوم: تقلید در لسان روایات

در لسان روایات کلمهٔ تقلید و مشتقات آنگاه به معنای لغوی و گاه به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است.

در ارتباط با معنای لغوی تقلید می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

۱. امام رضا علیه السلام در ارتباط با خلافت و امامت می‌فرماید ...: « فقلّدها رسول اللّه علیاً». در مجمع البحرین در لغت «قلد» در توضیح این عبارت می‌نویسد: «الزمه بها ای جعلها فی رقبته و ولّاه امرها؛ رسول خدا، علی علیه السلام را به امر خلافت ملزم ساخت؛ یعنی امر خلافت را به عهدهٔ او انداخت و وی را والی امر خلافت کرد».

۲. در حدیثی- مطابق نقل کنز العمّال- می‌خوانیم:

«من علّم ولدا له القرآن، قلده اللّه قلادهٔ یعجب منها الاولون و الآخرون یوم القیامهٔ

؛ آن کس که فرزندش را قرآن بیاموزد، خداوند گردنبندی بر گردنش می‌اندازد که در روز قیامت همگان از آن در شگفتی فرو می‌روند». «۱»

برای معنای اصطلاحی تقلید می‌توان به این دو حدیث اشاره کرد:

۱. هنگامی که علی بن ابی طالب علیه السلام صعصعهٔ بن صوحان را به سوی خوارج فرستاد، آنها به وی گفتند:

آیا اگر علی علیه السلام در اینجا بود، تو با وی بودی؟ پاسخ داد: آری؛ آنها گفتند: «فانت إذاً مقلّد علیاً دینک، ارجع فلا دین لک؛ بنابراین در دین خود پیرو علی هستی، برگرد که دینی نداری!».

صعصعه پاسخ داد: «ویلکم ألا اقلّد من قلّد اللّه، فاحسن التقلید؛ وای بر شما! آیا من از کسی که به درستی از خدا پیروی می‌کند، پیروی نکنم؟». «۲»

۲. أبو بصیر می‌گوید: «ام خالد عبدیه» به محضر امام صادق علیه السلام آمد و عرض کرد: «من مشکلی در شکم داشتم و طبیبان عراقی برای مداوای آن، نبیذ را برایم تجویز کرده‌اند؛ من می‌دانستم که شما آن را ناخوش می‌دارید، برای اطمینان خاطر به محضر شما آمدم تا حقیقت مسأله را از شما بپرسم». حضرت به او فرمود:

«و ما یمنعک عن شربه؟؛ چه چیزی سبب شد (با اینکه اطبا آن را برای شما تجویز کرده‌اند) آن را ننوشی؟» پاسخ داد: «قد قلّدتک دینی؛ من دینم را به عهدهٔ شما انداختم (و پیرو شما هستم)». «۳»

۳. در مرسلهٔ احتجاج از امام عسکری علیه السلام آمده است:

«فأمّا من کل من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لامر مولاه فللعوام أنْ یقلّدوه

؛

(۱). کنز العمّال، ج ۱، ص ۵۳۳، ح ۲۳۸۶.

(۲). بحار الأنوار، ج ۳۳، ص ۴۰۲.

(۳). کافی، ج ۶، ص ۴۱۳، ح ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۴

پس آن کس از فقیهان که از نفس خویش صیانت کند، نگهبان دین خویش بوده، با هوای نفسانی خود به مخالفت برخیزد و فرمانبردار مولای خویش باشد، پس بر تودهٔ مردم است که از وی پیروی نمایند». «۱»

هر چند آنچه در پاره‌ای از این روایات آمده است، مربوط به اطاعت از امام معصوم است که سخن او خود حجّت است و این با تقلید اصطلاحی که امروزه متعارف است متفاوت می‌باشد، چرا که آنچه امروزه از تقلید از مجتهدان متعارف است، آن است که مجتهدی با استفاده از کتاب خدا و سنّت معصومان، حکم شرعی فرعی را استنباط کرده و به اطلاع مقلّد برساند. این مسأله با شنیدن سخنی از شخص معصوم و پیروی از آن فرق می‌کند؛ ولی اوّلًا برخی از روایات مربوط به تقلید از فقها بوده، و ثانیاً آنچه در پاره‌ای دیگر از روایات آمده، بی‌ارتباط با موضوع سخن ما نیست.

*** سوم: ضرورت تقلید در فروع دین

اشاره

فروع دین و یا احکام عملی عبارت است از «وظایف شرعی که مکلّفین باید به آن عمل کنند» «۲» و از آنجا که هر عملی دارای حکم و دستور خاصّی است، مکلّف باید به آن احکام آشنا باشد و عملش را مطابق آن اتیان نماید.

از سوی دیگر، می‌دانیم که یافتن احکام عملی و رسیدن به فروعات دینی، نیازمند علوم پیش نیاز فراوانی است که مجتهد با فراگرفتن آنها و دقّت و ممارست فراوان می‌تواند به استنباط احکام شرعی بپردازد (ر. ک: مقالهٔ علوم پیش نیاز اجتهاد).

بدیهی است که آشنایی به این علوم و بدست آوردن قدرت استنباط امر ساده‌ای نیست که همگان بتوانند از عهدهٔ آن برآیند؛ چرا که از یک سو همگان توان و انگیزهٔ ورود به این عرصه را ندارند و از سوی دیگر اگر همگان بخواهند (در صورت توان) به این امر خطیر بپردازند، امور اجتماعی دیگر انسان‌ها به مخاطره می‌افتد. از این رو، مسألهٔ تقلید از مجتهدان و صاحب نظران دینی مشکل را حل می‌کند.

غزالی می‌نویسد: «اجماع داریم که افراد عامی مکلّف به احکام الهی‌اند و تکلیف کردن همهٔ آنها برای رسیدن به درجهٔ اجتهاد غیر ممکن است؛ چرا که در این صورت، حرث و نسل از بین رفته و حرفه‌ها و صنعت‌ها تعطیل می‌شود. بنابراین، اگر همهٔ مردم به این امر همت گمارند امور دنیوی جامعه رو به ویرانی می‌گذارد؛ در نتیجه (باید گروه خاصّی به تحصیل علوم دینی بپردازند و باقی مردم) چاره‌ای جز پرسیدن از علما را ندارند». «۳»

جواز و یا ضرورت تقلید «۴» در فروع دین نظر

(۱). وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۹۵، ح ۲۰، باب دهم، از ابواب صفات قاضی.

(۲). در تعریف موضوع علم فقه گفته‌اند: «هو نفس الاحکام الشرعیة أو الوظائف العملیّة من حیث التماسها من ادلتها» (الاصول العامة

للفقه المقارن، ص ۱۵).

(۳). المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

(۴). تعبیر به جواز و یا ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که جواز در برابر حرمت تقلید در فروع دین به کار می‌رود؛ ولی از آنجا که مردم موظف به عمل به فروعات دینی هستند و گروه زیادی از آنان خود مجتهد نیستند، در مقام عمل ضرورت دارد که به مجتهدان مراجعه کنند.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۵

اکثریّت عالمان امامیّه و اهل سنّت است «۱» و جز عدهٔ کمی از علما با آن مخالفت نکرده‌اند.

ادلّهٔ تقلید در فروع دین

اشاره

فقها و اصولیین اهل سنّت و امامیّه برای تقلید ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند که عمدهٔ آنها از این قرار است:

۱. دلیل عقل

با توجّه به این که هر فرد مسلمان مکلّف به انجام اعمالی است و نیاز است که احکام عملی خویش را بداند: واجبات را بشناسد تا به آنها عمل کند و محرّمات را بداند تا آنها را ترک نماید و از سوی دیگر، هر شخصی توان و یا انگیزهٔ فراگیری مجتهدانه احکام را ندارد، بنابراین، عقل حکم می‌کند که در چنین صورتی باید به متخصّصان و مجتهدان دینی مراجعه کرد.

فخر رازی می‌نویسد: هنگامی که شخص عامی با مشکلی در فروع دین مواجه می‌شود، یا در آن ارتباط، تکلیفی ندارد، که این فرض صحیح نیست و بالاجماع باطل است، و یا تکلیفی دارد؛ حال این تکلیف را یا باید با استدلال بدست آورد و یا با تقلید؛ با استدلال که نمی‌شود، چرا که اگر بخواهد به برائت اصلیّه (برائت قبل از تکلیف و قبل از شرع) استدلال کند، به اجماع این کار باطل است (چرا که می‌دانیم او مکلّف است و نمی‌شود با برائت، خود را از قید احکام آزاد کند).

و اگر بخواهد به ادلّهٔ نقلی استدلال کند و تکلیف خویش را با اجتهاد به دست آورد، این نیز باطل است و صحیح نیست، چون چنین شخصی، یا وقتی که به رشد عقلی رسید، باید به سراغ اجتهاد برود تا به هنگام بروز حادثه‌ای تکلیف خود را بداند، و یا هر وقت که برای او مسأله‌ای پیش آمد.

صورت اوّل باطل است، چرا که اوّلًا صحابه هرگز از کسی که به کمال عقلی رسید، نمی‌خواستند درس بخواند و به رتبهٔ اجتهاد برسد و ثانیاً اگر هرکس موظف به چنین کاری باشد، دیگر نمی‌تواند به امور دنیا و جامعه بپردازد و این سبب فساد و اختلال اوضاع جامعه می‌شود.

و امّا صورت دوم، یعنی اینکه به هنگام برخورد با مشکلی تازه، به سراغ اجتهاد و به دست آوردن تکلیف خویش برود، این نیز مقدور نمی‌باشد (چرا که اجتهاد در امر دین نیاز به مقدّمات فراوانی دارد که به این زودی حاصل نمی‌شود) «۲»، بنابراین، چاره‌ای جز تقلید ندارد.

از بعضی از کلمات فقهای معاصر امامیّه نیز استفاده می‌شود که وجوب تقلید بر کسی که قادر بر اجتهاد و احتیاط نیست به مقتضای دلیل عقل است؛ در کتاب «منتهی الاصول» چنین آمده است که: اشخاص

(۱). ر. ک: المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹؛ المحصول فی علم الاصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۵۸؛ الإحکام فی الاصول الاحکام، ج ۴، ص ۴۵۰؛ المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۲؛ موسوعهٔ فقهیه کویتیه، ج ۱۳، ص ۱۶۰؛ کفایهٔ الاصول، ص ۴۷۲؛ موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۴۸، ص ۵۳۸؛ أنوار الأصول، ج ۳، ص ۵۹۳.

(۲). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۵۸.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۶

عامی (تودهٔ مردم) هنگامی که بدانند عمل به احکام شرع بر آنها واجب است و آنها بدون وظیفه رها نشده‌اند و در عین حال قادر به استنباط احکام شرع از ادلّهٔ تفصیلی نباشند و از احتیاط کردن نیز عاجز بمانند (بدین جهت که نه موارد احتیاط را می‌دانند و نه کیفیّت آن را) عقل آنها حکم قطعی فطری می‌کند که باید به کسی مراجعه کنند که قادر بر استنباط احکام شرع از ادلّه آن است (و به تعبیر دیگر: تنها راهی که به روی آنها گشوده است ظنّ حاصل از قول مجتهد است لا غیر). «۱»

۲. سیرهٔ عقلا

سیرهٔ عقلا در همهٔ اعصار و امصار بر این بوده است که در همه علوم و فنون مهم به افراد متخصّص و خبره مراجعه می‌کردند و این مسأله در میان جامعه امری بدیهی و روشن است؛ چرا که همگی می‌دانند، نمی‌شود انسان در تمام علومی که در طول حیاتش به آن احتیاج دارد، معرفت تفصیلی داشته باشد.

در اینجا می‌توان مثال روشنی ذکر کرد و آن اینکه گاه بیماری را به اتاق عمل برای جرّاحی قلب می‌برند و چون بیمار مشکلات دیگری مانند بیماری قند و اعصاب و غیر آن دارد چندین متخصّص در بیماری‌های مختلف به اضافهٔ متخصّص بی‌هوشی، اطراف تخت او حلقه می‌زنند و هر کدام نسبت به رشتهٔ تخصّصی خود مراقب آن بیمارند و جالب اینکه هیچ کدام دخالت در کار دیگری نمی‌کند و هر یک در غیر رشتهٔ تحصیلی خود از دوستانی که تخصّص در رشته‌های دیگر دارند، پیروی می‌کند. یعنی در آنِ واحد، چندین عالم و متخصّص به تقلید از عالمان دیگر در غیر رشتهٔ خود می‌پردازند و این کار در همه جا دنیا معمول است و نشان می‌دهد که سیرهٔ تمام عقلاست، مخصوصاً در عصر ما که علوم بسیار گسترده‌تر شده، و رشته‌های تخصّصی فزونی یافته است.

مؤلّف کتاب کفایهٔ الاصول می‌نویسد: «جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم- اجمالًا- امری بدیهی و فطری است که اصلًا نیازی به دلیل ندارد». «۲»

مسائل شریعت نیز از این امر مستثنا نیست و طبیعی است که لازم است افراد ناآشنا، به آشنایان و متخصّصان امر دین مراجعه کنند و تکالیف خویش را از آنها بپرسند (به جز اصول دین و برخی از موارد دیگر که بحث آن خواهد آمد).

کوتاه سخن این که سیرهٔ عقلا بر رجوع به متخصّصان هر علم و فنّی است و مسائل فقهی نیز از این مسأله خارج نمی‌باشد و می‌دانیم که شارع از چنین سیره‌ای منع و ردعی نکرده است، بلکه روشن خواهد شد که آن را تأیید و تقویت نیز کرده است.

به نظر می‌رسد، عمده دلیل جواز تقلید، سیرهٔ عقلاست و ادلّهٔ دیگری که اقامه می‌شود، در واقع تأیید و تقویت این دلیل است.

---

(۱). منتهی الاصول بجنوردی، ج ۲، ص ۸۱۰.

(۲). کفایهٔ الاصول، ص ۴۷۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۷

۳. آیات قرآن کریم

آیهٔ نَفْر:

از جمله آیاتی که برای ضرورت تقلید به آن استناد شده است آیهٔ نَفْر است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» «۱» استدلال به آیهٔ مزبور به این نحوست که اوّلًا بدلیل (لو لا) ی تحضیضیه، نَفْر واجب است و ثانیاً: تفقّه در دین واجب است چون نتیجهٔ نَفْر است (لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ). ثالثاً: هدف تفقه و انذار، برحذر داشتن افرادی است که کوچ نکرده‌اند (لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) و از آنجا که آیه مطلق است، می‌فهمیم حذر کردن به دنبال انذار نیز مطلقاً واجب است هر چند برای منذَرین علم حاصل نشود. «۲»

پیرامون دلالت آیه بر مقصود، اشکالاتی شده است که در کتاب‌های فقه و اصول، همراه با پاسخ‌های آن آمده است.

آیهٔ ذکر:

از دیگر آیاتی که برای ضرورت تقلید مورد استناد قرار گرفته است، آیهٔ ذکر است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ». «۳» *

دلالت آیهٔ شریفه به این نحوست که ظاهر از وجوب سؤال این است که به جواب آن عمل کنند وگرنه سؤال نمودن لغوست. بنابراین، آیهٔ شریفه دلالت می کند که افراد ناآگاه در مقام عمل باید به عالم و متخصّص مراجعه کند و این همان تقلید است. «۴»

«آمدی» می‌نویسد: «این آیه عام است و همهٔ مخاطبان را در بر می گیرد و لذا باید از جهت سؤال نیز عام باشد و پرسش از هرچه را که نمی‌داند بگیرد که از جمله آنها فروعات دینی است». «۵»

برخی از معاصران اهل سنّت برای جواز تقلید به این آیه استشهاد کرده‌اند: ««وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَی الرَّسُولِ وَ إِلی أُولِی الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»؛ اگر (در حوادث پیش آمده) آن را به پیامبر و پیشوایان- که قدرت تشخیص کافی دارند- بازگردانند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد». «۶»

جملهٔ «لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» می‌رساند که احکام را باید به اهل استنباط که همان مجتهدان هستند ارجاع داد و از آنها پرسید. «۷»

ولی استدلال به این آیه مشکل است، چرا که در ابتدای آیه می‌خوانیم: ««وَ إذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ»؛ هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند». سپس افزود: «اگر در چنین مواردی به اهل تشخیص مراجعه کنند، آنها را آگاه خواهند ساخت».

سیاق آیه پیرامون مسائل سیاسی و اجتماعی و

(۱). توبه، آیهٔ ۱۲۲.

(۲). موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۱، ص ۶۴.

(۳). انبیاء، آیهٔ ۷.

(۴). موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۱، ص ۶۷.

(۵). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۵۱

(۶). نساء، آیهٔ ۸۳.

(۷). المهذب فی علم اصول الفقه المقارن (دکتر عبد الکریم نمله)، ج ۵، ص ۲۳۹۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۸

موضوعات، و عدم توجّه به شایعات است که باید به اهل اطلاع مراجعه کرد و ربطی به احکام شرعی ندارد.

۴. روایات

گروه اوّل: رجوع به عالمان و سؤال از ایشان

روایات بسیاری از معصومین علیهم السلام وارد شده است که بر وجوب پیروی از عالمان و تبعیت از ایشان دلالت دارد و می‌دانیم که این تبعیّت فقط برای این است که آنها به حلال و حرام خداوند آگاهی دارند و این همان تقلید از عالمان می‌باشد. «۱» از روایات بسیاری که در این باب وارد شده است به بعضی اشاره می کنیم:

۱. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود:

«انّ مجاری الامور و الأحکام علی ایدی العلماء باللّه الامناء علی حلاله و حرامه

؛ اجرای امور و بیان احکام به دست عالمان الهی که امین بر حلال و حرام خدایند، است». «۲»

تصریح حلال و حرام در این روایت به صراحت بیانگر احکام فقهی می‌باشد.

۲. امام صادق علیه السلام فرمود:

«سل العلماء ما جهلتَ و إیّاک أن تسألهم تعنّتاً و تجربةً، و إیّاک أن تعمل برأیک شیئاً

؛ هرچه را که نمی‌دانی از عالمان بپرس و بپرهیز از آنکه از روی به زحمت انداختن و امتحان و آزمودن، از آنها بپرسی و بپرهیز از آنکه با رأی خود به چیزی عمل کنی». «۳»

۳. از امام هادی علیه السلام سؤال شد که مسائل دین خود را از چه کسی فرا بگیریم؟ فرمود:

«فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا و کلّ کثیر القدم فی أمرنا

؛ شما در فراگیری دین سراغ هرکس که در علاقهٔ به ما عمری را سپری کرده و فراوان به نزد ما (برای فراگیری معارف دین) رفت و آمد می کند، بروید». «۴»

۴. در روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام آمده است:

«فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لأمر مولاه، فللعوام أن یقلّدوه»

. «۵» در این روایت به صراحت از لزوم تقلید مردم، از فقهای دارای شرایط فوق، سخن گفته است.

گروه دوم: روایات دالّ بر جواز افتا

روایاتی که دلالت بر جواز افتا و به ملازمه، دلالت بر جواز تقلید می کند. این دسته از روایات نیز بسیارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. در فرمانی که امیر مؤمنان علی علیه السلام به فرماندار خویش در مکّه (قثم بن عباس) نوشت، آمده است:

«و اجلس لهم العَصْریْن فافت المستفتی و علّم الجاهل و ذاکر العالم

؛ صبح و عصر در حضور آنان بنشین و برای کسی که از تو فتوا می‌خواهد فتوا ده، نادان را بیاموز و با افراد دانا به گفت‌وگو بپرداز». «۶»

قابل توجّه آن که در این روایت کلمهٔ «مستفتی» نیز آمده است.

---

(۱). فقیه فرزانه آیهٔ اللّه خویی می‌نویسد: «روایاتی که دلالت بر جواز عمل به وسیلهٔ تقلید و حجیّت فتوا در فروع دین دارد، به قدری زیاد است که به حدّ تواتر اجمالی می‌رسد، هر چند تواتر مضمونی نداشته باشند». (موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۱، ص ۶۹).

(۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۶، ح ۱۶.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۲۷، ح ۵۴.

(۴). همان مدرک، ص ۱۱۰، ح ۴۵.

(۵). همان مدرک، ص ۹۵، ح ۲۰ (باب دهم از ابواب صفات القاضی).

(۶). نهج البلاغه، نامه ۶۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۴۹۹

۲. یکی از یاران امام رضا علیه السلام خدمت آن حضرت عرض کرد: راه من دور است و من نمی‌توانم هر زمان که می‌خواهم، به نزد شما بیایم، معالم و مسائل دین خود را از چه کسی فرا بگیرم؟ امام فرمود:

«من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا

؛ از زکریا بن آدم قمی که امین بر دین و دنیاست». راوی می گوید:

«فلمّا انصرفت قدمنا علی زکریا بن آدم، فسألته عمّا احتجت الیه؛ هنگامی که به وطن بازگشتم به نزد زکریا بن آدم رفتم و مسائل مورد نیاز را از او پرسیدم». «۱»

۳. در حدیث دیگری کسی از آن امام علیه السلام می‌پرسد:

«لا ـ أکاد أصل إلیک أسألک عن کل ما احتاج الیه من معالم دینی، أ فیونس بن عبد الرحمن ثقهٔ آخذ عنه ما احتاج إلیه من معالم دینی؟

؛ من به شما دسترسی ندارم تا آنچه از مسائل دینی را نیاز دارم از شما بپرسم، آیا یونس بن عبد الرحمن مردی موثق و مورد اعتماد است تا مسائل دینی خود را از او فرا بگیرم؟» امام فرمود: «آری». «۲»

در این دو روایت، معالم دین شامل فتوا و روایت هر دو می‌باشد و همچنین از روایت اخیر استفاده می‌شود که این مسأله برای سؤال‌کننده مسلّم بوده است که می‌توان مسائل دینی را از عالمان مورد اعتماد گرفت. از این رو از امام علیه السلام از مصداق این حکم عام می‌پرسد.

گروه سوم: نهی از فتوای به غیر علم

در این دسته به روایاتی اشاره می‌شود که مسلمانان را از فتوا به غیر علم برحذر داشته و خاطرنشان می‌سازد که گناه کسی که به آن فتوا عمل کند، به عهدهٔ فتوا دهنده است؛ پر واضح است که عمل به فتوا مسلّم گرفته شده است.

۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله به ابو ذر فرمود:

«یا ابا ذر إذا سُئِلْتَ عن علم لا تعلمه فقل: لا أعلمه، تنج من تبعته و لا تفت بما لا علم لک به تنج من عذاب اللّه یوم القیامهٔ

؛ ای ابو ذر، وقتی از تو سؤالی پرسیده شود که پاسخ آن را نمی‌دانی، بگو نمی‌دانم تا از پی‌آمد آن نجات یابی و به آنچه علم نداری، فتوا مده تا از عذاب خداوند در روز قیامت نجات یابی». «۳»

۲. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«من أفتی النّاس بغیر علم کان إثمه علی من افتاه

؛ آن کسی که بدون علم و آگاهی برای مردم فتوا صادر کند، گناه آنان بر عهدهٔ اوست». «۴»

۳. امام باقر علیه السلام فرمود:

«من أفتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکهٔ الرحمهٔ و ملائکهٔ العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه

؛ آن کس که بدون آگاهی و هدایت الهی برای مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب وی را لعنت می کنند و گناه کسی که به فتوای او عمل کرده، به عهدهٔ اوست». «۵»

۵. اجماع

علمای اهل سنّت این دلیل را بسیار مورد توجّه

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۰۶، ح ۲۷.

(۲). همان مدرک، ص ۱۰۷، ح ۳۳.

(۳). بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۷۶.

(۴). مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۲۶.

(۵). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۹، ح ۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۰

قرار داده‌انـد، از جمله «غزالی» نخستین دلیل بر لزوم تقلیـد و اسـتفتا از عالمان دینی را اجماع صـحابه می‌دانـد، می‌گوید: «آنان برای مردم عامی فتوا صادر می‌کردند و به آنها دستور نمی‌دادند که خودشان برای رسیدن به درجهٔ اجتهاد تلاش کنند». «۱»

«فخر رازی» نیز پس از نقل مخالفت معتزلـهٔ بغـداد با تقلیـد، دلیل نخست خویش را بر جواز تقلیـد، اجماع امّت می‌دانـد و می‌گوید: «قبل از پدیـد آمـدن مخالف، امّت بر جواز تقلیـد اجماع داشت و هرگز علما بر مردم عامی برای پذیرش اقوالشان ایراد نمی‌گرفتند و از آنان نمی‌خواستند که علّت اجتهادشان را بپرسند». «۲»

در میان فقها و اصولیین امامیّه نیز برای مسألـهٔ تقلیـد به اجماع تمسّک شده است. از جمله میرزای قمی می‌نویسد: «مشـهور میان علما این است که اجماع داریم کسی که به مرتبهٔ اجتهاد نرسیده است، در مسائل فرعیّه می‌تواند تقلید کند». آنگاه از شهید اوّل در کتاب «ذکری» نقل می‌کند که اکثر امامیّه به این معتقدند و تنها برخی از قدما و علمای حلب در آن اختلاف کرده‌اند.

میرزای قمی می‌افزایـد: تقلیـد جایز است مطلقاً، چه مقلّـد، عامی محض باشد و یا نسـبت به برخی از علوم آگاهی داشـته باشد (ولی فقیه نباشد)؛ چرا که این مسأله اجماعی است و سیّد مرتضـی و دیگران از علمای شیعه و اهل سنّت، به این اجماع تصریح کرده‌اند و همچنین با مطالعهٔ شـرح حال سیرهٔ عملی عالمان گذشته که افتا و استفتا میان آنان رایج بوده، به دست می‌آید که آنان این مسأله را پذیرفته بودند. «۳»

ولی در اینجا توجّه به چند نکته ضروری است:

۱. ممکن است آنچه که از فخر رازی نقل شده است، چیزی فراتر از اجماع مصـطلح بوده و اشاره به سیرهٔ مسلمین باشد، چرا که وی تعبیر به «اجماع امّت اسلامی» کرده است.

۲. بـا توجّه به اینکه برای مسألـهٔ تقلیـد مـدارک فراوانی وجود دارد، لـذا طبق نظر مـا در حجیّت اجماع، این اجماع، مـدرکی است و دلیل مستقل شمرده نمی‌شود.

۶. سیرهٔ مسلمین

سیرهٔ مسـلمین و اصـحاب پیـامبر و امامـان اهـل بیت علیهم السـلام این بـوده است که در مسائـل حلال و حرام به خـود آنهـا مراجعه می‌کردنـد و اگر به آن بزرگواران دسترسـی نداشـتند، به نائبـان آنها و خبرگان در فقه رجوع می‌کردنـد. حال این سـیره، چه از باب رجوع عالم به جاهل باشد که از امور فطری و ارتکازی است و یا به جهت دیگر، چون این سـیره به عصر معصومان می‌رسد، کشف از رضایت آنان می‌کند. صاحب فصول تصریح می‌کند که سیرهٔ متدیّنان خود دلیل مستقلی بر جواز تقلید است. «۴»

ولی این سیره خواه از بنای عقلا یا از فطرت انسانی سرچشمه گرفته باشد، یا امر مستقلی محسوب

(۱). المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

(۲). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۵۸.

(۳). ر. ک: قوانین الاصول، ص ۳۲۴.

(۴). ر. ک: عنایة الاصول (فیروزآبادی)، ج ۶، ص ۲۲۲.

شود در هر صورت ثابت می‌کند که این مسأله قابل تردید نیست.

مخالفان تقلید:

اشاره

با اینکه مسألهٔ تقلیـد و رجوع جاهل به عالم امری روشن، فطری و اجماعی است و سـیرهٔ متشرّعه نیز در طول تاریـخ اسـلام بر همین بوده است که افراد عـامی احکـام حلاـل و حرام را از مجتهـدان می‌پرسـیدند و بر اساس فتوای آنها عمل می‌کردنـد؛ ولی با این حال برخی از عالمـان با مسألـهٔ تقلیـد مخالفت کردنـد. از امامیّه گروه انـدکی از اخباریون «۱» با تقلیـد مخالفنـد و در میان اهل سـنّت نیز برخی از علمـای ظـاهری هماننـد داوود بن علی و ابن حزم و همچنین گروهی از علمای حنبلی مثل ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و فرقهٔ اباضیه قائل به حرمت تقلید شده‌اند. «۲» از ابو حنیفه و أبو یوسف نیز نقل شـده است که گفته‌اند: «لا یحل لاحدٍ ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلناه؛ برای کسی جایز نیست که قائل به قول ما شود، مگر آنکه مدرک و دلیل قول و نظر ما را بداند». «۳»

از احمـد حنبل نقل شده است که گفت: «لا تقلّدنی و لا تقلّد مالکاً و لا الثوری و لا الاوزاعی، و خذ من حیث اخذوا؛ نه از من تقلید کن و نه از مالک و ثوری و اوزاعی؛ بلکه حکم را از همان منبعی بدست آور، که آنان بدست آوردند». «۴»

شوکانی که از مخالفان تقلید است، می‌گوید:

«جمهور معتقدند مطلقا تقلید در فروع دینی جایز نیست».

سپس از «قرافی» نقل می‌کنـد که: مـذهب مالک و مشـهور علما بر وجوب اجتهاد و ابطال تقلیـد است و ابن حزم بر این مسأله ادّعای اجماع کرده است. سپس می‌افزاید: ائمّهٔ اربعه معتقد بودند که نباید از آنها تقلید کرد. «۵»

ابن حزم می‌نویسد: «و لا یحلّ لأحدٍ أن یقلّد احداً؛ لا حیّاً و لا میّتاً و علی کلّ أحد من الاجتهاد حسب طاقته؛ برای احدی جایز نیست از شخص دیگر، چه آن شخص زنده باشد و یا مرده تقلید کند؛ بلکه بر هر کسی لازم است به اندازهٔ توانش اجتهاد نماید». «۶»

آنگاه این سؤال را مطرح می‌کند که انسان عامی برای یافتن احکام الهی باید چگونه عمل کند؟

می‌گوید: «آن شـخص حتّی اگر از جاهل‌ترین افراد روی زمین باشد، لازم است از کسی که از دیگران نسبت به مسائل دینی عالم‌تر است. سؤال خویش را بپرسد و بگوید دین پیامبر اسـلام صلی الله علیه و آله در این مسأله چه فرموده است؟ وقتی که آن عالم وی را راهنمایی کرد، و فتوا داد، از او می‌پرسـد: «هکـذا قال اللّه عز و جل و رسوله؟»؛ آیا این سـخن را خـدا و رسولش فرمودهانـد» اگر آن عالم پاسخ داد: آری، همان را می‌گیرد و عمل

(۱). ر. ک: الفوائـد المدنیّه، ص ۴۰ به بعـد. هر چند صاحب حدائق که اخباری معتدلی است، تصـریح می‌کند: بر آن کس که توان

استنباط احکام را ندارد، تقلید جایز است (حدائق الناضرة، ج ۸ ص ۴۹۷).

(۲). ر. ک: دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۵، ص ۴۱۷.

(۳). موسوعة فقهیّة کویتیّه، ج ۱۳، ص ۱۶۱.

(۴). همان مدرک.

(۵). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۳.

(۶). المحلّی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۲

می‌کند؛ ولی اگر گفت: این رأی من و یا بر اساس قیاس است و یا گفت: این نظر فلان عالم و یا پیروان اوست و یا سکوت کرد و یا سائل را از خود راند، و یا گفت:

نمی‌دانم، جایز نیست نظر او را پذیرفت، بلکه باید به سراغ دیگری برود». «۱»

شوکانی نیز می‌گوید: ما یک حدّ وسطی بین اجتهاد و تقلید داریم که اگر کسی نمی‌تواند اجتهاد کند، لازم است از عالم دینی احکامش را با دلیل شرعی بپرسد، نه آنکه صرف رأی و اجتهاد محض او را سؤال کند. «۲»

در اینجا چند نکته قابل ملاحظه است:

اوّل: آنچه از اقوال مخالفان تقلید در میان عالمان اهل سنّت به دست می‌آید، بر دو قسم است:

۱. آنچه را که از ائمّهٔ مذاهب نقل شده است که آنان از تقلید نهی کردند، در واقع می‌تواند اشاره به این نکته باشد که عالمان و صاحب نظران نباید مقلّد آنان باشند، بلکه باید خود به سراغ منابع بروند و احکام الهی را استنباط کنند؛ یعنی همان مطلبی که تحت عنوان «انفتاح باب اجتهاد» مورد بحث قرار گرفت و به تعبیر دیگر تقلید برای مجتهد جایز نیست.

۲. بخشی از مخالفت‌ها که از ابن حزم و شوکانی نقل شده است، در واقع مخالفت آنان با رأی و قیاس ظنی مجتهد است. آنان معتقدند باید صرفاً از نصوص شرعی پیروی کرد و نمی‌توان به رأی و نظر مجتهد مراجعه کرد و آن را ملاک عمل قرار داد. لذا ابن حزم در تفسیر آیهٔ «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» نیز می‌گوید: «آنچه از این آیه به دست می‌آید آن است که خداوند امر نکرده است که ما نظر و رأی شخص کوچ‌کننده جهت فراگیری دین را بپذیریم و به قانون‌گذاری و تشریعات وی عمل کنیم. بلکه فرمان داده است که آنچه آنها از دین فهمیده‌اند یعنی همان دین و دستوری که پیامبر آن را آورده است، را بپذیریم، نه دین و شریعتی که خداوند آن را تشریع نکرده است». «۳»

بنابراین، مخالفت این گروه در مسألهٔ تقلید نیست، بلکه در حجیّت آرای برخاسته از قیاس و استحسان و مانند آن است.

البتّه باید پذیرفت که گاه مجتهد نصّ خاصّی بر یک حکم پیدا نمی‌کند و با اطلاقات و عمومات و یا اصول عملیّه به حکمی فتوا می‌دهد، در این صورت پذیرش سخن او همان پذیرش نصوص است، نه عمل به رأی و نظر شخصی وی و برخاسته از قیاس و استحسان ظنی. آری اگر چنین باشد، فقهای اهل بیت نیز آن را قبول ندارند؛ نه تنها کسی نمی‌تواند از چنین رأی و نظری تبعیّت کند، بلکه برای خود آن مجتهد نیز عمل به آن رأی ظنّی جایز نیست.

دوم: آنچه از احمد نقل شده است، با عمل وی سازگار نیست؛ چون خود احمد در مواردی به قول شافعی فتوا داده است؛ او می‌گوید: «اذا سألت عن مسألة لم أعرف فیها خبراً أفتیت بقول الشافعی لأنّه إمام عالم من قریش». «۴»

(۱). المحلّی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

(۲). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۶.

(۳). المحلّی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

(۴). موسوعهٔ فقهیّهٔ کویتیه، ج ۱۳، ص ۱۶۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۳

همچنین این سخن با ادعای اجماع بر جواز تقلید سازگار نیست؛ غزالی نخستین دلیل جواز تقلید را اجماع صحابه دانسته است. «۱» بنابراین، بعید نیست که کلمات ابو حنیفه و احمد حنبل، مربوط به عالمانی باشد که توان استنباط احکام را دارند و در واقع از مردم عامی انصراف دارد، زیرا بسیارند کسانی که داخل در اسلام شده‌اند و در کشورهای غیر عربی زندگی می‌کنند، نه قادر بر استنباط احکام از قرآن هستند و نه از سنّت پیامبر، و چه بسا در میان آنها افراد کاملًا بی‌سوادی باشند. آیا هیچ کس می‌گوید: آنها مکلّف به احکام اسلام نیستند؟

به یقین نه، اگر مکلّف هستند- که هستند- چگونه می‌توانند احکام اسلامی را بدست آورند؟ آیا راهی جز رجوع به فقها و علمای دینی دارند؟ این مطلب به قدری واضح است که هیچ کس نمی‌تواند در آن تردید کند.

ادلّهٔ مخالفان تقلید

۱. آیات

قرآن کریم در آیات متعدد از تقلید مذمت کرده است.

ابن حزم اندلسی می‌گوید: ما برهان بر بطلان تقلید داریم، و خداوند از تقلید مذمت کرده است، این مطلب از مذمت گروهی که گفته‌اند: «إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ کُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا». «۲» به دست می‌آید. «۳»

شوکانی علاوه بر آیهٔ فوق این آیات را نیز در مذمت تقلید ذکر می‌کند: «إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ» * «۴» «اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ». «۵»، «۶»

فقیه بزرگوار آیة اللّه خویی می‌نویسد: به این آیه که بر توبیخ تقلید دلالت دارد نیز استدلال شده است:

«وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلی ما أَنْزَلَ اللّهُ وَ إِلَی الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا». «۷»، «۸»

در پاسخ باید گفت: اوّلًا این نوع از آیات، ما را از رجوع جاهل به جاهل منع می‌کند و هیچ ارتباطی به تقلید از عالم ندارد. در واقع مخاطب این آیات مشرکان جاهلی هستند که از افراد جاهل و نادان دیگر، به صرف بزرگی ظاهری و تعصبات قومی تبعیّت می‌کردند وگرنه قرآن کریم رجوع به «اهل ذکر» و دانشمندان را خود توصیه می‌کند.

ثانیاً: این گونه آیات، مربوط به اصول دین است؛ چرا که آنچه مشرکان از بزرگان، رؤسا و پدران خویش فرا گرفتند و مطابق آن رفتار می‌کردند، عمدتاً شرك و بت‌پرستی و عقاید خرافی و نادرست بود. و شرایع باطل آنان نیز برگرفته از همان عقاید خرافی بود و می‌دانیم که در اصول دین تقلید جایز نیست. (بحث آن خواهد آمد).

---

(۱). المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

(۲). احزاب، آیهٔ ۶۷.

(۳). المحلّی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

(۴). زخرف، آیهٔ ۲۲.

(۵). توبه، آیهٔ ۳۱.

(۶). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۵.

(۷). مائده، آیهٔ ۱۰۴.

(۸). موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۴۸، ص ۵۴۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۴

۲. روایات

مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب «وسائل الشیعهٔ» بابی را تحت عنوان «عدم جواز تقلید غیر المعصوم علیه السلام فیما یقول برأیه» به این مسأله اختصاص داده و روایاتی را در این ارتباط نقل کرده است. از جمله:

۱. از امام صادق علیه السلام دربارهٔ تفسیر آیهٔ ««اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ»؛ آنها (یهود و نصارا) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند». «۱» سؤال شد؛ فرمود:

«أما و اللّه ما دعوهم إلی عبادهٔ أنفسهم و لو دعوهم ما أجابوهم و لکن أحلّوا لهم حراماً و حرّموا علیهم حلالًا فعبدوهم من حیث لا یشعرون

؛ به خدا سوگند! آنها (دانشمندان یهود و نصارا) هرگز مردم را به عبادت خویش دعوت نکردند؛ و اگر چنین می‌کردند، مردم دعوتشان را اجابت نمی‌کردند؛ ولی آنها حرام‌هایی را حلال و حلال‌هایی را حرام کردند، (مردم نیز آن را پذیرفتند) در نتیجه گویا آنها را بدون آنکه خود بدانند، پرستش کردند». «۲»

۲. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

«من دان بغیر سماع ألزمه اللّه البتّهٔ إلی الفناء، و من دان بسماع من غیر الباب الّذی فتحه اللّه لخلقه فهو مشرک، و الباب المأمون علی وحی اللّه محمّد صلی الله علیه و آله

؛ کسی که بدون شنیدن (از معصوم چیزی را) به عنوان دین برگزیند، خداوند او را به فنا و نیستی می‌کشاند و کسی که دین خود را از غیر طریقی که خداوند به روی خلقش گشوده بگیرد مشرک است و طریقی که قابل اطمینان بر وحی خداست، محمّد صلی الله علیه و آله است». «۳»

ولی روشن است که اینگونه احادیث و مانند آن ارتباط به بحث ما ندارد، این احادیث ناظر به کسانی است که احکام الهی را با سلیقهٔ شخصی یا ادلّهٔ غیر معتبر بیان می‌کردند، امّا کسانی که سعی می‌کنند احکام الهی را از کتاب و سنّت و ادلّه‌ای که بین آنها و خدا حجّت است استنباط کنند و در اختیار مردمی که قادر بر استنباط نیستند بگذارند، مشمول این روایات نمی‌باشند؛ بلکه آنها طالب حکم حق و جویای وحی الهی از طرق ممکن هستند.

سایر روایاتی که مرحوم صاحب وسائل در این باب آورده، همه از همین قبیل است.

۳. ادلّهٔ دیگر

ادلّهٔ دیگری نیز توسّط مخالفان تقلید نقل شده است؛ از جمله نویسندهٔ کتاب «المهذّب» (دکتر عبد الکریم نمله) از بعضی نقل می‌کند که اوّلًا: آنها به این دلیل تقلید را جایز نمی‌دانند که همیشه شخص عامی از قول مجتهد اطمینان حاصل نمی‌کند، بنابراین

باید از او دلیلش را بپرسد، تا شک او برطرف گردد، سپس نویسندهٔ کتاب مزبور به این دلیل پاسخ می گوید که: ۱. بسیارند کسانی که اگر مجتهد دلیل خود را برای آنها بازگو کند از دلیل چیزی استفاده نمی کنند. ۲. این اشکال به خبر واحد نیز وارد می‌شود که گاه شخص

(۱). توبه، آیهٔ ۳۱.

(۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۸۹، ح ۱۰، باب ۱۰ (از ابواب صفات القاضی).

(۳). همان مدرک، ح ۱۴.

مجتهد نیز اطمینان به خبر افراد ثقه حاصل نمی کند، پس باید برای او حجّت نباشد.

ثانیاً: فروع را به اصول قیاس می کنیم. یعنی همانطور که در اصول دین تقلید جایز نیست، در فروع نیز جایز نمی‌باشد. پاسخ می‌دهد: این قیاس مع الفارق است؛ چرا که میان فروع و اصول دو فرق است:

۱. طرق مسائل اصول دین، از توحید و نبوّت، عقلی است که انسان در آنها نیاز به آگاهی- هر چند اندک- دارد و این مسأله به معاش و زندگی انسان لطمه‌ای وارد نمی کند.

ولی فروع دین، با توجّه به کثرت ادلّه و تنوع و تکثّر آن و همچنین طول زمان اجتهاد و فحص و بحث از احکام شرعی، همراه با لزوم وسعت نظر و کثرت اطلاع، سبب انقطاع انسان از امور دیگر و اختلال معاش می‌شود که قوام زندگی به آن است.

۲. در مسائل فروع دین، علم و یقین شرط نیست؛ بلکه ادلّهٔ ظنّی مانند خبر واحد نیز کافی است.

ولی مسائل اصولی نیاز به جزم و یقین دارد (که با قول مجتهد به دست نمی‌آید). «۱»

۴. شبهه عقلی در نقد تقلید

یکی از شبهاتی که در مسألهٔ تقلید مطرح است، این است که تقلید سبب انحطاط فکری می‌شود؛ زیرا جواز تقلید موجب می‌شود که افراد به دنبال علم نروند و به صرف اینکه مجتهدی وجود دارد که می‌توان از وی تقلید کرد، به دنبال علم و دانش نباشند.

پاسخ

در پاسخ این شبهه می‌توان گفت که تقلید- به معنای مراجعه به متخصّصان هر فنی- نه تنها موجب انحطاط فکری نمی‌شود، بلکه موجب پیشرفت جامعه و دستیابی به اهداف مختلف علمی، دینی و مانند آن می گردد. زیرا هیچ کس توانایی یادگیری همهٔ علوم را ندارد؛ بنابراین باید تنها به علم و یا علومی بسنده کند و با بهره‌گیری از شیوهٔ پیروی از متخصّصان هر فن، مابقی مشکلات خویش را حل نماید.

علاوه بر آن، باید بپذیریم که جمعی از مردم حتّی اگر بخواهند نیز نمی‌توانند در فروع دین- با آن عمق و گستردگی و دقت- مجتهد شوند؛ بنابراین، اگر از متخصّصان دینی پیروی نکنند، راهی برای انجام وظایف خویش ندارند.

❊❊ آیا احتیاط امکان‌پذیر است؟

ممکن است گفته شود، غیر از اجتهاد و تقلید، راه سومی نیز وجود دارد که همان احتیاط است. بنابراین، اگر کسی توان اجتهاد ندارد، می‌تواند با احتیاط به احکام شرعی عمل کند و نیازی به تقلید ندارد.

در پاسخ می گوییم:

اوّلًا: در برخی از مسائل فرعی گاه عمل به احتیاط غیر ممکن است. مثلًا اگر کسی به نمازگزار بگوید «سلام علیکم» و او نداند که آیا مماثلت در جواب

---

(۱). المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۵- ۲۳۹۴.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۶

سلام شرط است یا نه، بدین معنا که آیا مکلّف به گفتن «سلام علیکم» است یا فقط در پاسخ بگوید «سلام».

در این مورد اگر فقط «سلام» بگوید، در صورت اعتبار مماثلت، مرتکب حرام شده است، و اگر بگوید «سلام علیکم» در صورت لزوم گفتن «سلام» با ذکر کلامی اضافی، فریضهٔ خود را باطل کرده است. «۱»

به هرحال، در مواردی که امر دایر بین وجوب و حرمت است، نمی‌توان بدون اجتهاد یک طرف را بگیرد و احتیاط نیز ممکن نیست.

ثانیاً: عمل به احتیاط در تمام امور فرعی، فرد را دچار مشکلات و سختی‌هایی می‌کند که با روح اسلام و هدف بعثت سازگاری ندارد. و به تعبیر دیگر: احتیاط مطلق در همه مسائل موجب عسر و حرج شدید و گاه تعطیل زندگی است.

ثالثاً: تشخیص موارد احتیاط نیز کار ساده‌ای نیست و نیازمند به آشنایی افراد به مسائل شریعت، فهم جایگاه احتیاط و طیّ مقدّماتی است که این نیز از عهدهٔ بسیاری از مردم خارج است.

صاحب کتاب عروهٔ الوثقی می‌نویسد: «آن کس که می‌خواهد احتیاط کند، باید عارف به کیفیّت احتیاط باشد، یا از روی اجتهاد و یا به وسیلهٔ تقلید». «۲»

رابعاً: کسی که به احتیاط روی می‌آورد، خود نیز باید یا مقلّد باشد و یا مجتهد، به این معنا که یا باید مقلّد باشد و مجتهدش به او اجازهٔ احتیاط را بدهد و یا باید خود از راه اجتهاد، جواز احتیاط را استنباط کند؛ چون مسألهٔ جواز احتیاط و عدم آن نیز از مسائل اختلافی میان فقهاست. «۳»

یادآوری:

فقها و اصولیین تصریح کرده‌اند که در ضروریات دین، مثل وجوب نماز و روزه و مانند آن نیازی به تقلید نیست و همچنین در امور یقینی- در صورتی که برای مکلّف به آن یقین حاصل شد- نیز تقلید لازم نیست. «۴» دلیل این مطلب روشن است، زیرا تقلید در فرض عدم علم به حکم است و در اینجا علم حاصل است.

*** چهارم: تاریخچهٔ تقلید

تقلید در صدر اسلام

بسیاری معتقدند که پیشینهٔ تقلید در میان مسلمین به صدر اسلام و زمان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد، چون بی‌شک یاران پیامبر همه یکسان نبودند بعضی مانند علی علیه السلام و سلمان فارسی، معاذ بن جبل و امثال آنان بودند که قوانین کلّی را از آن حضرت اخذ کرده با تسلّطی که بر قرآن و سنّت داشتند، می‌توانستند مصادیق را به خوبی تشخیص داده به حکم خدا عمل کرده و آن را برای مردم نیز بازگو کنند.

از این رو، شاید بتوان گفت آیهٔ «نَفْر» نیز از این

(۱). موسوعهٔ فقهیّهٔ کویتیّه، ج ۱۳، ص ۱۶۰.

(۲). عروهٔ الوثقی، کتاب التقلید، مسألهٔ ۲.

(۳). موسوعهٔ فقهیّهٔ کویتیّه، ج ۱۳، ص ۱۶۰.

(۴). ر. ک: عروهٔ الوثقی، کتاب التقلیـد، مسألـهٔ ۶؛ التنقیح، ج ۱، ص ۷۶؛ المهـذب فی علم اصول الفقه المقـارن، ج ۵، ص ۲۳۹۲؛ مستمسک العروه، ج ۱، ص ۱۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۷

حقیقت حکایت می‌کنـد؛ چرا که می‌فرماید: «فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ». «۱»

این آیه نشان می‌دهـد که گروهی از صـحابه در مدینه مطالب دینی را فرا می‌گرفتند و به دیگران منتقل می‌کردند و هر چند این آیه اعمّ از معـارف دینی و احکـام است و همچنین آنچه را که مبلغـان عمـدتاً به مردم خود منتقـل می‌کردنـد، به معنای اجتهاد مصـطلح نیست. و آنان نیز به معنای تقلیـد مصـطلح از آنان مطالب را نمی‌آموختنـد، ولی بی‌شک در پاره‌ای موارد، با اسـتفاده از اصول کلّی، فروعاتی را نیز استخراج می‌کردند که مصداق اجتهاد و تقلید بود.

در زمان امامان اهل بیت علیهم السـلام نیز افراد بی‌شـمار دیگری که بر این پایه از دانش و تسلّط دست نیازیده بودند در صورتی که دسترسی به معصوم نداشـتند به این افراد مراجعه می‌کردنـد. این عمل همان تقلیـد است که امامان هم این عمل را تأیید کرده بر آن صحه گذاشته‌اند، هر چند اجتهاد در آن زمان ساده و ابتدایی بود که به چند مورد اشاره می‌شود:

۱) امام باقر علیه السلام به «ابان بن تغلب» که از فضلای اصحاب بود، می‌فرماید:

«اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فإنّی أحبّ أن یُری فی شیعتی مثلک»

. «۲» ۲) همچنین شخصی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد:

«لاـ أکـاد أصِـل الیک أسألک عن کلّ ما احتاج إلیه من معالم دینی، أ فیونس بن عبـد الرحمن ثقـهٔ آخـذ عنه ما احتاج إلیه من معالم دینی؟ فقال: نعم»

. «۳» ۳) شخص دیگری نیز از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌پرسد:

«شُـقّتی بعیـدهٔ و لَست أصِل إلیک فی کلّ وقت، فممّن آخذ معالم دینی؟ قال: مِن زکریا ابن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا». «۴»

تقلید از صحابه و تابعین

در صـدر اسـلام مسـلمانان- مخصوصـاً کسـانی که به تازگی وارد اسـلام شـده و پیامبر را درک نکرده بودنـد- مسائل خویش را از صحابه، بویژه عالمان آنها و در اعصار بعـد از تابعین می‌پرسـیدند. از میان صـحابه کسانی که مردم از آنها فتوا می‌گرفتنـد، علاوه بر علی بن ابی طالب علیه السلام می‌توان به ابن عباس، ابن مسعود، زید بن ثابت و جمعی دیگر اشاره کرد. «۵»

در میان تابعین از کسانی که صاحب فتوا بودند و مردم احکام خویش را از آنها اخذ می‌کردند، می‌توان به سعید بن مسیب (م ۹۴) و سعید بن جبیر (م ۹۵) اشاره کرد. «۶»

تقلید از فقهای مذاهب اهل سنّت

از اوایل قرن دوم تا اوایل قرن چهارم فقهای فراوانی ظهور کردند و به گونه‌ای این موضوع گسترش یافت که هر شهر فقیهی داشت و هر عالمی شیوه‌ای را

(۱). توبه، آیهٔ ۱۲۲.

(۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵، ح ۱۴.

(۳). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۰۷، ح ۳۳.

(۴). همان مدرک، ص ۱۰۶، ح ۲۷.

(۵). ر. ک: موسوعهٔ الفقه الاسلامی (موسوعهٔ جمال عبد الناصر)، ج ۱، ص ۲۵ و تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۸۴- ۸۲.

(۶). ر. ک: تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۷۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۸

در استنباط بر می‌گزید و برای مردم فتوا می‌داد.

نوشته‌اند: «مذاهب گوناگون در آن عصر، به بیش از صد مذهب رسیده بود». «۱»

پس از آن، تصمیم گرفتند مذاهب را به چهار مذهب (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) محدود کنند و همگان مقلّد این چهار مذهب باشند (رجوع شود به:

بحث ادوار فقه اسلامی در همین کتاب).

تدوین رساله‌های عملیّه

هر چند در میان فقهای گذشته رساله‌هایی برای عمل مقلّدان وجود داشت که برخی از آنها تحت عنوان «المسائل » ... تألیف شده است، مثل: المسائل الجیلانیّهٔ، و المسائل الرجبیّه شیخ طوسی و بعدها نیز «جامع عبّاسی» شیخ بهایی و «جامع الشتات» میرزای قمی از همین قسم بود ولی نخستین متن رساله عملیّه توسّط چند تن از فضلای حوزهٔ علمیهٔ قم و در عصر فقیه نامور سیّد محمّد حسین بروجردی بر طبق فتاوای ایشان تنظیم شد و این گام مؤثّری در طریق واضح ساختن احکام فقهی، برای اوّلین بار، جهت عموم مردم بود چرا که هم اصطلاحات پیچیده مخصوص فقه که رساله‌های پیشین مملوّ از آن بود- مانند رساله جامع الشتات میرزای قمی (م ۱۲۳۱) در این رساله که به نام توضیح المسائل نامیده شد، وجود نداشت. جمله‌بندی‌ها ساده و روشن، و در عین حال دقیق و منسجم بود و به همین دلیل، اثر عمیقی در رغبت اقشار متدین نسبت به فهم مسائل دینی داشت.

بعد از ایشان مراجع بزرگ دیگر امامیّه نیز از آن متن استفاده کرده، با داخل نمودن فتاوای خود در متن مزبور همان سنّت پسندیده را تعقیب کردند، تا اینکه در حال حاضر، با بازنویسی مجدّد توضیح المسائل و افزودن پاسخ به مسائل مستحدثه، مسائل شرعی مردم به صورت روان، منسجم و نوینی عرضه می‌شود.

در میان فقهای اهل سنّت نیز، مجموعه‌هایی تحت عنوان «مجموعه فتاوا » ... عرضه می‌گردد که مسائل مورد نیاز مقلّدان و پیروان خود را پاسخ می‌گویند.

*** پنجم: تقلید در اصول دین

اشاره

مشهور میان علمای اسلام از فریقین این است که اصول دین و احکام اعتقادی تقلیدناپذیرند و باید در این ارتباط تحقیق کرد و به یقین، یا اطمینان رسید. هر چند گروهی تقلید در اصول دین را نیز جایز شمرده‌اند که استدلال آنها خواهد آمد.

ادلّهٔ عدم جواز تقلید در اصول دین:

عمده‌ترین دلیل، دلیل عقلی است؛ چرا که به دلیل «قاعدهٔ دفع ضرر محتمل» انسان باید برای دفع ضرر محتمل به دنبال حقایق جهان آفرینش و شناخت جهان آفرین باشد و تکلیف خود را در این مجموعهٔ هستی بداند. در برابر سخنان پیامبران و منادیان توحید و داعیان به خیر و صلاح و بهشت و پاداش الهی، نمی‌توان آرام نشست. چرا که عقل حدّ اقل این

(۱). دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۰۹

احتمال را می‌دهد که ما تکلیفی داریم و در برابر خالق جهان هستی مسئولیم، باید سعادت و شقاوت خود را بشناسیم و از عذابی که وعیدش را می‌دهند، خود را حفظ کنیم.

برای گریختن از ضرر محتمل و یافتن سعادت موعود نمی‌توان از دیگران تقلید کرد. چرا که ادیان، افکار و مذاهب گوناگونی وجود دارد و هر کدام راهی را به بشر نشان داده و فقط عقیدهٔ خود را بر حق می‌دانند، اینجاست که باید مرکب عقل را به کار گرفت و با تحقیق و کنکاش، نه تقلید و تبعیّت، جهان‌بینی خود را ترسیم کرد و ایدئولوژی خود را شناخت و بر آن اساس منش و رفتار خود را بنا نهاد.

علاوه بر آن، تقلید در مسائل اعتقادی، موجب دور و تسلسل است؛ چرا که اعتماد به سخنان خداوند در کتابش و یا سخن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و یا اولیا و بزرگان دین در ارتباط با مسائل اعتقادی، فرع بر حجیّت سخنان آنان و مقبولیّت گفتارشان است و این زمانی ثابت می‌شود که در مرحلهٔ قبل با دلیل عقل خدا را بشناسی، نبوّت را اثبات کنی و حجیّت قرآن را به عنوان یک کتاب آسمانی؛ و حجیّت اقوال عالمان دینی را به اثبات برسانی، تا بتوانی به سخن آنان استدلال نمایی. به همین دلیل، اصول اعتقادی را باید با موازین قطعی عقلی شناخت، تا بتوان از آنها در دیگر مسائل بهره گرفت.

آیات قرآن نیز از کفّار و مشرکان به خاطر تقلید از گذشتگان در مسائل اعتقادی نکوهش می‌کند. از جمله در آیهٔ ۲۲ زخرف از قول مشرکان می‌فرماید:

««بَلْ قالُوا إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ»؛ بلکه آنها می‌گویند: ما نیاکان خود را بر آیینی یافتیم، و ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم».

در جای دیگر فرمود: ««إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثى* وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»؛ کسانی که به آخرت ایمان ندارند، فرشتگان را دختر (خدا) نامگذاری می‌کنند؛ آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند. تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند با اینکه «گمان» هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند». «۱»

مسألهٔ اعتقاد به فرشتگان و دادن چنین نسبتی به آنان، در واقع یک مسألهٔ اعتقادی است. خداوند آنها را نکوهش می‌کند که چرا از روی حدس و گمان چنین نسبتی می‌دهند و بدون علم و یقین سخن می‌گویند.

همچنین از این آیه و آیات مشابه به دست می‌آید که از ظن و گمان نباید پیروی کرد، مگر در مواردی که با دلیل قطعی، پیروی از آن مجاز شمرده شد و مسائل اصول اعتقادی در این دایره داخل نیست و پیروی مظنونانه دربارهٔ آن داده نشده است.

فخر رازی در ارتباط با عدم جواز تقلید در اصول دین می‌نویسد: تحصیل علم در اصول دین بر رسول خدا واجب است پس بر ما نیز

واجب است. اما وجوبش بر رسول خدا از این آیه استفاده می‌شود که خداوند خطاب به پیامبر فرمود: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» «۲»؛ و بر ما نیز به دلیل آیهٔ «وَ اتَّبِعُوهُ» «۳» لازم است از

(۱). نجم، آیهٔ ۲۸- ۲۷.

(۲). محمّد، آیهٔ ۱۹.

(۳). اعراف، آیهٔ ۱۵۸.

پیامبر تبعیت کنیم و در اصول دین به علم و یقین برسیم و تقلید را کافی ندانیم. «۱»

در جای دیگر می‌گوید: قرآن از تقلید مذمّت کرده است و از طرفی تقلید در شرعیّات جوازش ثابت شده است؛ بنابراین، مذمت‌ها فقط مربوط به اصول دین است. «۲»

برخی دیگر از عالمان اهل سنّت برای عدم جواز تقلید در اصول دین علاوه بر استدلال به برخی از آیات، دو دلیل دیگر نیز آورده‌اند:

۱. همهٔ عالمان بر وجوب معرفت خداوند اجماع دارند و می‌دانیم این معرفت با تقلید به دست نمی‌آید؛ چرا که ممکن است آن کس که از خدا (و دیگر اصول اعتقادی) خبر می‌دهد، دروغ بگوید. لذا نمی‌توان از راه تقلید خدا را شناخت. «۳»

این سخن قابل نقد است، زیرا معرفت دو گونه است: معرفت یقینی و معرفتی که از ظنون عقلایی حاصل می‌شود؛ بنابراین، برای افراد عوام که در اصول دین پیروی از عالمانی می‌کنند که به آنها از نظر علم و عدالت و صداقت اعتماد دارند، نوعی معرفت حاصل می‌شود، هر چند معرفت صد درصد قطعی نیست و این ادعا که چنین معرفتی کافی نمی‌باشد، بدون دلیل، قابل پذیرش نخواهد بود و به تعبیر علما مصادرهٔ به مطلوب است.

۲. اصول دین را به ارکان اسلام قیاس می‌کنیم؛ یعنی همانگونه که تقلید در وجوب نماز و زکات و حج و صیام جایز نیست، در اصول دین نیز به طریق اولی جایز نمی‌باشد. «۴»

این استدلال نیز می‌تواند مورد تردید قرار گیرد.

چرا که عدم تقلید در ارکان اسلام به سبب ضروری بودن آن در اسلام است. یعنی آن قدر روشن و واضح است که نیازی به تقلید ندارد. وگرنه مردم عامی واجب بودن این ارکان را نیز از عالمان دینی شنیده‌اند؛ نه آنکه خود به منابع اصلی برای اثبات وجوب آنها مراجعه کرده باشند.

ابن حجر عسقلانی در فتح الباری، پس از بحثی طولانی پیرامون جواز تقلید در اصول دین و یا عدم جواز آن، می‌گوید: عدّه‌ای معتقدند باید در اصول دین، از ادلّه‌ای که در علم کلام مطرح شده است، استفاده کرد و جز آن کافی نیست و از سوی دیگر جمعی معتقدند که در اثبات وجود خدا، تقلید محض کافی است.

آنگاه خود وی با استناد به کلام یکی از دانشمندان می‌گوید: حق آن است که ما قائل به تفصیل شویم و بگوییم: آن کس که نمی‌تواند ادلّهٔ کلامی را بفهمد ولی با این حال به یقین رسیده است، یا به سبب این که در یک محیط مذهبی پرورش یافته، یا به خاطر نوری که خدا در قلبش وارد کرده است، برای او همین مقدار در اصول اعتقادات کافی است. ولی آن کس که توان استدلال را دارد، از او ایمانش جز با دلیل پذیرفته نمی‌شود. با این حال، دلیل هرکس به حسب توان و

(۱). المحصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

(۲). همان مدرک، ص ۴۶۸.

(۳). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۱؛ المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۰.

(۴). المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۱

فهم اوست.

در پایان می‌گوید: آنان که معتقدند ایمان مقلّد کافی نیست، به کلامش نباید توجّه شود. زیرا لازمهٔ این قول آن است که اکثر مسلمین (که ایمانشان تقلیدی است) مؤمن نباشند. «۱»

به نظر می‌رسد سخن پایانی ابن حجر جای تأمّل دارد، زیرا اکثر مسلمین، اصول مهم اعتقاداتشان تقلید صرف نیست؛ بدین معنا که ممکن است برخی از توده‌های مردم، در ابتدای کار اساس اعتقاد خویش را از پدران گرفته باشند- همانگونه که احکام فرعی را نیز به تبعیّت آنان انجام می‌دهند- ولی پس از رشد کافی عقلانی، می‌توانند برای اصول مهم اعتقادی، استدلالی در حدّ فهم خویش داشته باشند و اگر بگویند چون پدران ما گفته‌اند خدایی هست و یا خداوند یکتاست و ما پذیرفتیم، این مقدار کفایت نمی‌کند.

شوکانی نیز در «ارشاد الفحول» این بحث را مطرح می‌کند که اگر کسی بدون شناخت دلیل خداشناسی به خدا اعتقاد پیدا کرده، حکمش چیست؟ می‌گوید: اکثر بزرگان او را مؤمن می‌دانند، هر چند به خاطر ترک استدلال وی را فاسق می‌شمرند.

آنگاه می‌گوید: اشاعره و همهٔ معتزله معتقدند: تا کسی در اصول دین از زمرهٔ مقلّدان خارج نشود، به او مؤمن گفته نمی‌شود.

سپس شوکانی به این سخن سخت می‌تازد و می‌گوید: بنابراین، باید اکثریّت مردم- که عوام هستند و نمی‌توانند در اصول دین دلیل اقامه کنند- مؤمن نباشند. «۲»

یقیناً مراد ایشان نیز از عدم اقامهٔ دلیل، ادلّهٔ تفصیلی است که متکلّمان مطرح می‌کنند؛ وگرنه اکثریّت عوام- هرکس در حد فهم خود- قادر به استدلال ساده‌ای می‌باشد.

به عقیدهٔ ما بهترین و اساسی‌ترین دلیل بر بطلان تقلید در اصول دین، این است که تقلید از دیگری احتیاج به دلیل دارد و این دلیل منحصر به فروع دین است؛ زیرا از یک سو بنای عقلا- بر این است که در هر علمی به متخصّصان آن فنّ مراجعه می‌کنند و فروع فقهی از این معنا مستثنا نیست و از سوی دیگر، بسیاری از مردم قدرت استنباط احکام فروع دین را از ادلّهٔ اربعه ندارند و اگر پیروی از عالمان دین نکنند راه وصول به احکام به روی آنها به کلّی بسته می‌شود.

ولی اصول دین اینگونه نیست؛ زیرا امور فطری محدودی است که هرکس به فراخور عقل خویش می‌تواند دلیلی برای آن داشته باشد، چنانچه نسبت به دلیل خداشناسی داستان آن عرب بیابانی «۳» معروف است، دلیل نبوّت نیز معجزات متواتره و قرآن و دلیل بر معاد نیز مسألهٔ عدل الهی است و با دسترسی به دلیل یقینی نوبتی به تقلید نمی‌رسد.

---

(۱). ر. ک: فتح الباری، ج ۱۵، ص ۳۰۳- ۲۹۷.

(۲). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۲.

(۳). وقتی از او دلیل خداشناسی خواسته شد، گفت: «البعرة تدلّ علی البعیر؛ و أثر الاقدام علی المسیر، السماء ذات أبراج، و أرض ذات فجاج، لا- تدلّان علی اللطیف الخبیر؛ آثار به جای مانده از شتران، دلیل بر عبور آنها از آن راه است و همچنین جای پای انسان‌ها. آیا آسمان پرستاره، و زمین دارای (کوه‌ها و) درّه‌ها، دلالت بر خداوند آگاه و خبیر ندارد؟» (بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۱۳۴ و زاد المسیر ابن جوزی، ج ۱، ص ۳۱۰).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۲

قائلین به جواز تقلید در اصول دین و ادلّهٔ آنان:

فخر رازی نقل می‌کند که بسیاری از فقها معتقدند، می‌شود در اصول دین نیز تقلید کرد. «۱» و آمدی نیز می‌نویسد: «حشویه» و «تعلیمیّه» «۲» معتقدند در اصول دین، یعنی آنچه مربوط به اعتقاد به وجود خدا و اینکه چه صفاتی بر او رواست و چه صفاتی نارواست، می‌توان تقلید کرد و حتّی برخی از این علما، می‌گویند:

تقلید در این مسائل بر مکلّف واجب است و نظر و تفکّر و اجتهاد در این گونه مسائل بر مکلّف حرام است! «۳»

برخی از ادلّهٔ این گروه چنین است:

۱. غزالی از قول کسانی که معتقد به جواز تقلیدند نقل می‌کند که به این آیه استدلال کرده‌اند: «مَا یُجَادِلُ فِی آیَاتِ اللّهِ إِلَّا الَّذِینَ کَفَرُوا»؛ در آیات خداوند، جز کافران جدال نمی‌کنند». «۴»

همچنین از جدال در بحث «قَدَر» نهی شده است.

غزالی در پاسخ می‌گوید: آنچه که مورد نهی است جدال به باطل است، همانگونه در ادامهٔ آیه خداوند فرمود: «وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِیُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ»؛ برای محو حق به مجادلهٔ باطل پرداختند» وگرنه جدال و بحث غیر باطل را خداوند تأیید می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» «۵» و امّا نهی از جدال در مسألهٔ «قَدَر» «۶» یا برای این است که از طرق آیات و روایات معتبر مسألهٔ «قَدَر» روشن شده، لذا دیگر اجازه نمی‌دهد که در آن تردید کنند. یا اینکه این مسأله، مربوط به ابتدای اسلام بود و برای آنکه مخالفان نگویند هنوز دین‌شان استقرار نیافته (و نمی‌دانند به چه چیز باید معتقد باشند).

سپس می‌افزاید: در برابر نظرات این گروه، آیاتی مثل «لَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» «۷» و «وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» * «۸» و «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ» «۹» * وجود دارد که نهی از تقلید در عقاید (و امر به تحقیق) می‌کند. «۱۰»

در ارتباط با مسألهٔ «قَدَر» می‌توان گفت: با توجّه به دشواری این مسأله، اجازهٔ ورود و غور، به افرادی که بدون داشتن استعداد لازم و ابزارهای مناسب دانش و تحقیق وارد این عرصه می‌شوند، داده نشده است وگرنه در روایات اسلامی خود آن بزرگواران مسائل قضا و قدر را برای جویندگانش توضیح می‌دادند. «۱۱»

۳. از جمله دلیل معتقدان به جواز تقلید در اصول دین این است که: در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله گاه اعرابی

---

(۱). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

(۲). «تعلیمیّه» گروهی از «اسماعیلیّه» و مانند آنها بودند که دلیل عقل را معتبر نمی‌دانستند و معتقد بودند که فقط باید با تعلیم امام معصوم مسائل دین را فرا گرفت (الانساب سمعانی، ج ۱، ص ۴۶۸)

(۳). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۴۶. شوکانی به ظاهریون نسبت داده که معتقد به جواز تقلید در اصول دین‌اند (ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۱).

(۴). غافر، آیهٔ ۴.

(۵). نحل، آیهٔ ۱۲۵.

(۶). در روایت آمده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله ملاحظه کرد، گروهی از صحابه در مسألهٔ «قَدَر» سخن می‌گویند، فرمود: «انما هلک من کان قبلکم لخوضهم فی هذا». (الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۴۸- ۴۴۷).

(۷). اسراء، آیهٔ ۳۶.

(۸). بقره، آیهٔ ۱۶۹.

(۹). انبیاء، آیهٔ ۲۴.

(۱۰). المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

(۱۱). ر. ك: بحار الأنوار، ج ۵، ص ۹۵؛ ج ۱۶، ص ۹۶، ح ۲۰ و ص ۱۱۱، ح ۳۶؛ کنز العمّال، ج ۱، ص ۱۰۷ به بعد.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۳

عامی خدمت آن حضرت می‌آمد و شهادتین را بر زبان جاری می‌ساخت و حضرت به صحّت ایمان او حکم می‌کرد و این جز تقلید نبود. (یعنی از او طلب دلیل برای اصول دین و اعتقاد به خدا و رسول خدا نمی‌کرد). «... ۱»

فخر رازی پس از نقـل این دلیل و برخی ادلّهٔ دیگر، بحث از آن را به کتاب‌های کلامی ارجاع می‌دهـد و در نهایت می‌گویـد: بهتر آن است که بگوییم:

آیـاتی از قرآن دلالـت بر مـذمت تقلیـد می‌کنـد، ولی از سویی جواز تقلیـد در شـرعیات و فروعات دینی، اثبات شـده است، بنابراین مذمّت‌ها، مربوط به تقلید از اصول دین است. «۲»

ما معتقدیم که این گونه افراد نیز دلیل ساده‌ای برای اثبات عقیدهٔ خود در اختیار داشتند.

«آمدی» نیز در کتاب خویش ادلّهٔ دیگری برای این گروه نقل کرده و پاسخ داده است، «۳» ضعف آن ادلّه به قدری روشن است که نیازی به طرح و پاسخ ندارد.

یادآوری: تذکر این نکته لازم است که اصول دین بر دو قسم است، در بخشی از آنها که ریشه‌های اصلی اعتقادی است، تقلید جایز نیست و به اسـتدلال و اجتهاد (هرکس به فراخور اسـتعداد و دانش خویش) نیاز است. هماننـد اثبات وجود خـدا، وحدانیّت حضـرت حق، اصـل لزوم ارسـال رسل و نبوّت پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و آله و قیامت وماننـد آن؛ ولی بخشـی از اصول اعتقادی است که رجوع در آن به عالمـان و کارشـناسان دینی جایز است؛ هماننـد برخی از ویژگی‌های قیامت، جانشـینان پیامبر صـلی الله علیه و آله و شرح صفات پروردگار.

این امور هر چند از اصول اعتقادی است، ولی اعتقاد به آنها با تکیه بر دلایل نقلی (کتاب و سنّت) ممکن است. یعنی پس از پذیرش خدا و پیامبر و اعتقاد به کتاب آسمانی، از گزارش‌ها و اخبار آنها، در پاره‌ای دیگر از اصول اعتقادی، بهره می‌گیریم.

*** ششم: تقلیدی نبودن مسألهٔ تقلید

با توجّه به اینکه اجمالًا هر مکلّفی می‌دانـد که در شـریعت اسـلام احکام الزامی- اعمّ از واجب و حرام- وجود دارد که بایـد آنها را شناخت و مطابق آنها عمل کرد، شناخت این امور یا بر اساس اجتهاد است و یا تقلید از مجتهد جامع الشرائط.

اگر انسان خود مجتهـد باشـد، به برائت ذمه یقین پیدا می‌کند، ولی اگر مقلّد باشد، در صورتی تقلیدش برای برائت ذمه کافی اسـت که قطع داشـته باشـد، تقلیـد از مجتهد کافی است. از این رو، در مسألهٔ تقلید از مجتهد، نباید تقلید کرد. بلکه باید یقین پیدا کند که وظیفهٔ او تقلید است و جز تقلید راهی برای برائت ذمه ندارد. «۴» و به تعبیر دیگر: تقلید در مسألهٔ جواز تقلید، موجب «دور» است.

در واقع اصل ضرورت تقلید از مجتهد جامع الشرائط نباید تقلیدی باشد؛ هر چند در خصوصیات

---

(۱). المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

(۲). همان مدرک، ص ۴۶۸.

(۳). ر. ك: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۴۵۰- ۴۴۷.

(۴). ر. ك: موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ص ۶۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۴

مسألهٔ تقلید مانند تقلید از میّت می‌توان تقلید کرد.

*** هفتم: تقلید در موضوعات

بحث دیگر آن است که در موضوعات شرعی، آیا تقلید بر افراد عامی لازم است یا خیر؟

در پاسخ بایـد گفت: موضوعـات شـرعی بر چنـد قسم است که در اقسامی از آنها تقلیـد لازم است و در پاره‌ای موارد لازم نیست و مقلّد باید به نظر خویش عمل کند. (شرح این مطلب در بحث «فقه در لغت و اصطلاح» در همین کتاب آمده است).

*** هشتم: تقلید اعلم

در اینکه آیا تقلیـد اعلم بر مقلّدان لازم است یا خیر، میان علما گفتگوست. فقیه بزرگوار سیّد محسن حکیم می‌نویسد: مشـهور میان علمای امامیّه لزوم تقلیـد اعلم است و از محقّق قاضـی ادعای اجماع شـده است و سیّد مرتضـی در «ذریعه» آن را از مسلّمات امامیّه دانسته است؛ ولی جمعی از علمای متأخّر از شهید ثانی معتقدند می‌توان به غیر اعلم نیز مراجعه کرد. «۱»

از کلمـات «فخر رازی» بر می‌آیـد کـه میـان عالمـان اهـل سـنّت نیز این مسـأله مـورد اختلاـف است. وی می‌نویسـد: اگر در فتـوایی مجتهدان متّفق بودند، به همان فتوا عمل می‌شود و مشکلی ندارد؛ ولی اگر اختلاف بود، بر او لازم است به دنبال اعلم و اورع باشد، ولی گروهی می‌گوینـد نیازی نیست (و می‌توان از هر کـدام تقلیـد کرد) «۲»، فخر رازی معتقـد است که در صورت عـدم اختلاف، فحص از اعلم لـازم نیست و می‌توان به هر کـدام مراجعه کرد، ولی اگر اختلاف در فتوا بود، به نظر وی متابعت از افضل لازم است. «۳»

«آمـدی» بـدون اشاره به صورت اختلاف یا اتفاق می‌نویسد: در صورت تعدّد مفتی برخی معتقدند، لازم است از اعلم و اورع پیروی کرد و این مذهب احمد حنبل، و ابن سریج و قفال از شافعی‌ها و جمعی از فقها و اصولیین است. «۴»

کسانی که بدون اشاره به صورت اختلاف معتقدند، مراجعه به اعلم لازم نیست ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند از جمله:

۱. آیـاتی همچـون «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» * که اطلاـق دارد و شامـل اعلم و غیر اعلم هر دو می‌شود. «۵» به عبـارتی همین که عالمی صاحب نظر و مجتهد بود، می‌توان به وی رجوع کرد و به سراغ اعلم رفتن ضرورتی ندارد.

آیهٔ اللّه سیّد محسن حکیم دلیل قائلین به عدم لزوم مراجعه به اعلم را چنین ذکر می‌کند: ادلّهٔ کتاب و سنّت اطلاق دارد و حمل آیهٔ «نفر» و آیهٔ «سؤال» به صورت تساوی سؤال‌شوندگان، حمل بر فرد نادر است. «۶»

---

(۱). مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.

(۲). المحصول، ج ۲، ص ۴۶۲.

(۳). المستصفی، ج ۲، ص ۳۹۰.

(۴). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۵۷.

(۵). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۹۸.

(۶). مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۵

۲. لزوم رجوع به اعلم، خلاـف سیره است. به تعبیر آمـدی: در میـان صـحابه فاضل و مفضول بودنـد و در میان آنها خلفای اربعه، از

دیگران آشناتر به طریق اجتهاد بودند، ولی شنیده نشد که صحابه، عوام را وادار کنند که حتماً از افراد خاصّی تبعیّت کنند و اگر با وجود افضل سراغ مفضول می‌رفتند آنها را سرزنش نمی‌کردند.

جملهٔ معروف

«أصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم»

نیز مؤیّد سخن ماست. «۱»

سیّد محسن حکیم نیز در ادامهٔ نقل ادلّهٔ این گروه می‌نویسد: سیرهٔ شیعه در عصر معصومان بر این قرار گرفته بود که از همه علمای معاصر فتوا می‌گرفتند، با اینکه اختلاف مراتب آنها را در علم و فضل می‌دانستند همچنین وجوب مراجعه به اعلم موجب عسر است که در شریعت منفی است. علاوه بر آن، اگر تقلید اعلم لازم بود، بر شیعیان واجب بود که به ائمّه مراجعه کنند، نه به اصحاب؛ چرا که ائمّه اعلم همه بودند. «۲»

ولی پاسخ همهٔ این استدلالات را با یک دلیل می‌توان داد و آن اینکه تقلید اعلم تنها در جایی است که اختلاف میان دو فقیه در مسأله‌ای اجمالًا یا به طور تفصیل، مسلّم باشد.

در اینجا عقل و عقلا حکم می‌کنند که با وجود اعلم نباید به سراغ غیر اعلم رفت، همانگونه که اگر دو طبیب در تشخیص بیماری و داروی کسی به یقین با هم اختلاف داشته باشند و یکی از آنها آگاه‌تر و باتجربه‌تر و پرسابقه‌تر باشد عقل و عقلا اجازه نمی‌دهند که نظر او را رها کرده و به قول کسی عمل نماید که از نظر علم و تجربه، نسبت به او ضعیف‌تر است و با توجّه به اینکه مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید در فروع دین، دلیل عقل و سیرهٔ عقلاست و عقلا در این گونه موارد، تقلید اعلم را لازم می‌شمرند.

اطلاق آیات و روایات از چنین مواردی که اختلاف میان فتوای اعلم و غیر اعلم محرز است، به یقین منصرف می‌باشد.

*** نهم: تقلید میّت

در اینکه آیا می‌شود از مجتهدی که در قید حیات نیست، تقلید کرد، یا خیر، میان علما گفتگوست. از کلام «فخر رازی» بر می‌آید که نمی‌شود از میّت تقلید کرد. وی بحثی را مطرح می‌کند که آیا غیر مجتهد می‌تواند با آنچه را که از دیگری نقل می‌کند، فتوا دهد؟

در پاسخ می‌گوید: اگر از میّت حکایت کند، نمی‌شود سخن او را اخذ کرد؛ چرا که سخن و رأی میّت اعتباری ندارد؛ زیرا اگر آن مجتهد زنده باشد، با مخالفت وی اجماع منعقد نمی‌شود، ولی در صورت مرگش منعقد می‌شود و این، دلیل بر آن است که پس از مرگ میّت، رأی و نظر او اعتبار ندارد. «۳»

در «ارشاد الفحول» پس از نقل کلام فوق آمده است: این کلام فخر رازی صریح در این نکته است که نمی‌شود از اموات تقلید کرد؛ سپس می‌افزاید: غزالی

---

(۱). الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۵۸.

(۲). مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.

(۳). المحصول، ج ۲، ص ۴۵۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۶

در کتاب «المنخول» آورده است که اصولیین اجماع دارند، بر منع تقلید از اموات. «۱»

«نووی» در «المجموع» پس از آنکه می‌گوید: در جواز تقلید از میّت دو وجه وجود دارد؛ می‌نویسد:

«سخن صحیح آن است که جایز است، چرا که با مرگ صاحبان مذهب، هرگز مذهب آنها نمی‌میرد، به همین خاطر، بعد از مرگشان به آنها در مسألهٔ اجماع و وجود مخالف اعتنا می‌شود».

آنگاه برای این مسأله چنین استدلال می‌کند:

«چرا که اگر شاهدی پس از دادن گواهی و قبل از اجرای حکم بمیرد، این سبب از کار افتادن شهادت او نمی‌شود، بر خلاف جایی که فاسق شود».

آنگاه دلیل کسانی که تقلید از میّت را جایز نمی‌دانند، این گونه نقل می‌کند که: «میّت همانند فاسق است که از اهلیّت افتاده»؛ سپس می‌افزاید: «هذا ضعیف لا سیّما فی هذه الاعصار؛ این قول ضعیف است، مخصوصاً در چنین عصری». «۲»

دکتر «وهبه زحیلی» می‌نویسد: برخی‌ها، صحت تقلید را متوقّف بر حیات صاحب مذهب دانسته‌اند، ولی این سخن نزد علما پذیرفته نیست؛ چرا که «شیخین» یعنی نووی و رافعی متفق‌اند بر اینکه تقلید از میّت جایز است. «۳»

این نکته لازم به یادآوری است که اکثریت قاطع اهل سنّت پیرو یکی از فقهای چهارگانه هستند، و همین گواه بر این است که آنها تقلید میّت را جایز می‌شمرند و اگر کسانی با این مطلب مخالفند، قول آنها شاذّ است.

از فقهای امامیّه، «صاحب جواهر» می‌نویسد:

عدم جواز تقلید ابتدایی از میّت میان اصحاب ما مسلّم است و جمعی بر آن ادّعای اجماع کرده‌اند؛ ولی آیا بقای بر مجتهد میّت در آن اعمالی که از وی تقلید کرده است (و به تعبیر دیگر: بقای بر میّت) جایز است یا خیر؟ میان علما گفتگوست؛ بعضی آن را واجب می‌دانند و برخی آن را حرام شمرده‌اند؛ ولی نظر صحیح آن است که مقلّد در چنین مواردی مخیّر است. «۴»

نویسندهٔ «کفایهٔ الاصول» نیز می‌نویسد: معروف میان عالمان امامیّه آن است که مفتی باید حیّ باشد، همانگونه که معروف میان عالمان اهل سنّت آن است که چنین چیزی شرط نیست و عالمان اخباری از امامیّه نیز حیات مفتی را شرط نمی‌دانند. جمعی نیز تفصیل داده‌اند و در تقلید ابتدایی، حیات مجتهد را شرط می‌دانند، ولی در استمراری شرط نمی‌دانند؛ آنگاه ایشان قول مشهور امامیّه را برمی‌گزیند و برای آن استدلال می‌کند.

ادلّهٔ قائلین به جواز تقلید میّت در واقع سه چیز است:

نخست سیرهٔ مستمرهٔ عقلاست که آرای اموات را که در کتابهایشان آورده‌اند در تمام علوم و فنون به منزلهٔ آرای احیا می‌شمرند و تفاوتی میان حیّ و میّت

---

(۱). ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۹.

(۲). مجموع نووی، ج ۱، ص ۸۷.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۱۳۳.

(۴). جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۴۰۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۷

از این نظر نمی‌گذارند و با توجّه به اینکه دلیل عمده بر جواز تقلید، همان سیرهٔ عقلاست، بنابراین، تقلید میّت مانند تقلید حیّ مجاز است.

دلیل دوّم، استصحاب بقای رأی یا بقای حکم است؛ یا به تعبیر دیگر: بقای حجیّت قول مجتهد قبل از وفات.

از این دلیل پاسخ داده‌اند به اینکه موضوع در استصحاب باید باقی باشد و در اینجا عوض شده است.

دلیل سوم، اطلاقات ادلّهٔ تقلید است چون عنوان «فاسئلوا اهل الذکر» مثلًا بر میّت به لحاظ زمان صدور رأی صادق است.

ولی بعضی در این دلیل تردید کرده‌اند و گفته‌اند:

این اطلاقات در مقام بیان از این جهت نیست، بنابراین دلیل عمده بر جواز تقلید میّت همان دلیل اوّل است.

و امّا دلیل قائلین به عدم جواز، عمدتاً اجماعی است که فقهای امامیّه ادعا کرده‌اند و معتقدند در تمام اعصار پیروان این مکتب از علمای حیّ پیروی کرده، مسائل شرعی خود را از آن می گرفتند.

هرگاه این اجماع ثابت بشود می‌تواند جلوی بنای عقلا را در مسألهٔ جواز تقلید از میّت در احکام شرع بگیرد، ولی وجود اجماع محل تأمّل است و هرگاه اجماع را بپذیریم مخصوص تقلید ابتدایی است و امّا در بقای بر تقلید سابق، به یقین اجماعی بر عدم جواز نیست. «۱»

در اینجا نکتهٔ مهمّی است که می‌تواند راهگشا در این مسأله باشد و آن اینکه غالباً علمای حیّ از علمای پیشین از نظر معلومات پیشرفته‌ترند، نه اینکه استعداد آنها به طور مطلق از آنها برتر باشد بلکه از این جهت که علوم پیشینیان را گرفته‌اند و علوم دیگری بر آن افزوده‌اند و در واقع رمز تکامل علم همین است که نسل‌ها بعد از یکدیگر می آیند و بر علوم پیشینیان می‌افزایند و علم را به پیش می‌برند.

بر این اساس، غالباً عالمان حیّ، اعلم از عالمان میّت محسوب می‌شوند. در علوم دیگر نیز همین گونه است ممکن است یک طبیب امروز از بوعلی سینا در مسألهٔ طب پیشرفته‌تر باشد؛ زیرا علوم بوعلی و بوعلی‌ها، جمع‌آوری شده و تجارب بسیاری بر آنها افزوده‌اند و به دست نسل حاضر داده‌اند.

اضافه بر این، تقلید از عالم حیّ سبب بالندگی مذهب و رمز حیات آن است؛ چرا که عالمان حیّ در هر عصر و زمان احساس مسئولیت نسبت به احکام اسلام می کنند و پیوسته در آنها می‌اندیشند و به مطالب تازه‌ای در تحکیم مبانی فقه دست می‌یابند.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. الاجتهاد و التقلید، امام خمینی، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۳. الإحکام فی الاصول الأحکام، علی بن ابی علی آمدی، دار الکتب العلمیّه، بیروت.

(۱). ر. ک: کفایهٔ الاصول، ص ۴۸۰- ۴۷۶؛ موسوعهٔ آیهٔ اللّه خویی، ج ۱، ص ۹۰- ۷۳؛ أنوار الأصول، ج ۳، ص ۶۴۱- ۶۱۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۸

۴. اصطلاحات الاصول، آیهٔ اللّه علی مشکینی، نشر الهادی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.

۵. الأنساب، عبد الکریم بن محمّد سمعانی، دار الجنان، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۶. أنوار الأصول، احمد قدسی، تقریر درس‌های آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ ق.

۷. ارشاد الفحول، محمّد بن علی شوکانی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ ق.

۸. بحار الأنوار، علّامهٔ مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۹. تحریر الوسیله، امام خمینی، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۱۰. تهذیب التهذیب، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۱۱. جواهر الکلام، محمّد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.

۱۲. الحدائق الناضرهٔ، شیخ یوسف بحرانی، مؤسّسهٔ نشر اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۳۶۳ ش.

۱۳. دائرة المعارف الاسلامیه، دار المعرفه، بیروت.
۱۴. ذخیرة المعاد، محقق سبزواری، نشر مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ سنگی.
۱۵. شرح الازهار، احمد المرتضی، نشر غمضان، صنعاء، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. عدهٔ الاصول، محمّد بن حسن طوسی، نشر مؤسّسهٔ آل البیت.
۱۷. العروة الوثقی، سیّد محمّد کاظم یزدی (با حاشیهٔ جمعی از مراجع)، مکتبه علمیهٔ اسلامیّه، ۱۳۹۹ ق.
۱۸. عنایهٔ الاصول، سیّد مرتضی حسینی فیروزآبادی، منشورات فیروزآبادی، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ ق.
۱۹. فتح الباری، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دار الفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. فتح القدیر، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی، عالم الکتب.
۲۱. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دار الفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. الفوائد المدنیّه، محمّد امین استرآبادی، دار النشر لاهل البیت.
۲۳. قوانین الاصول، میرزای قمی، چاپ سنگی.
۲۴. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۲۵. کفایهٔ الاصول، شیخ محمّد کاظم خراسانی، مؤسّسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. کنز العمال، علاء الدین علی المتقی الهندی، مؤسّسهٔ الرساله، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. المجموع، محیی الدین بن شرف نووی، دار الفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. المحصول فی علم الاصول، محمّد بن عمر فخر الدین رازی، دار الکتب العلمیّه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. المحلّی، علی بن احمد بن حزم اندلسی، دار الجیل، بیروت.
۳۰. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، مؤسّسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۳۱. المستصفی من علم الاصول، محمّد بن محمّد غزالی، دار الفکر بیروت.
۳۲. مستمسک العروهٔ، سیّد محسن حکیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۳۳. منتهی الاصول، میرزا حسین بجنوردی، مؤسّسهٔ عروج، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ق.
۳۴. موسوعهٔ الامام الخویی، تقریرات بحث آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خویی، مؤسّسهٔ احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۳۵. موسوعهٔ فقهیّهٔ کویتیّه، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم بن علی النملهٔ، مکتبهٔ المرشد، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. وسائل الشیعهٔ، شیخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۱۹

۱۷ رابطهٔ فقه و حکومت

اشاره

ضرورت حکومت و دلیل نیاز به آن

حکومت در ادیان الهی

ادلّهٔ ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

آمیختگی کامل فقه اسلامی با حکومت

امتیازات حکومت دینی

پاسخ به شبهات

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۱

رابطهٔ فقه و حکومت

پیشگفتار:

۱. واژه‌های اساسی

الف) فقه

تعریف لغوی و اصطلاحی فقه و نیز تبیین اهمیّت آن در آغاز این کتاب گذشت.

ب) حکومت

حکومت که مصدر دوم «حَکَمَ یَحْکُمُ حُکماً» است وقتی با حرف تعدیهٔ «باء» (حکم بالامر) یا «لام» (حکم للرجل) یا «علی» (حکم علی الرجل) متعدّی شود به معنای قضاوت و فصل خصومت و نزاع است. اما اگر با حرف «فی» همراه باشد (حَکَمَ فی البلاد) به معنای عهده‌دار شدن ادارهٔ شئون بلاد «۱» و برطرف کردن ظلم و اقامهٔ عدل (اصل الحکومهٔ ردّ الرجل عن الظلم) «۲» است و بعید نیست که آیهٔ «فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ» «۳» به قرینهٔ ورود آن پس از آیهٔ «یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ» ناظر به همین معنا باشد.

چنانکه واژهٔ «سیاست» که در عرف امروز مترادف با آن محسوب می‌شود، نیز به معنای اصلاح امور رعیت و تدبیر امور آنهاست «۴» و روشن است که اگر این اصلاح و تدبیر به همراه صداقت و امانت و بر اساس رضای خداوندی و آنچه حق تعالی آن را به مصلحت بندگان می‌داند، صورت پذیرد به چنین حکومت و سیاستی حکومت و سیاست الهی گفته می‌شود، و اگر بر اساس هواهای نفسانی و وساوس شیطانی تحقّق یابد، سیاست شیطانی و مترادف با حیله و نیرنگ خواهد بود.

۲. ضرورت حکومت و دلیل نیاز به آن

تردیدی نیست که بقای صلح و ثبات و آرامش و رعایت حقوق انسانها در برابر یکدیگر، به حکومت

---

(۱). المنجد، مادّهٔ «حَکَمَ».

(۲). لسان العرب، مادّهٔ «حَکَمَ».

(۳). ص، آیهٔ ۲۶.

(۴). لسان العرب؛ تاج العروس؛ مجمع البحرین؛ نهایهٔ ابن اثیر، مادّهٔ «سوس».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۲

و نظام سیاسی اجتماعی کامل، بستگی دارد؛ زیرا بدون وجود حکومت، هرج و مرج، جامعه را فرا می‌گیرد و هیچ انسان عاقلی را

نمی‌توان یـافت که حکومت و نظـام سیاسـی را یکی از ضـروری‌ترین مسائل اجتماعی نشـناسد. هنگامی که گروه موسوم به خوارج، شعار «لا حُکْم إلّا للّه» را به منظور نفی و طرد حاکمیّت و حکومت، سـر داده بودند، در سخنی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است: کلام حقّی را بر زبان آوردند ولی امر ناحقی را اراده کردند ... مردم ناچارند حاکمی داشـته باشـند، خواه نیکوکار و یا بدکار (زیرا حکومت بد، بهتر از بی‌حکومتی است):

شیرازی، ناصـر مکـارم، دائرة المعـارف فقه مقارن، در یک جلـد، انتشارات مـدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السـلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۵۲۲

(کلمةُ حقٍّ یُراد بها الباطل ... و إنّه لا بدّ للناس من أمیرٍ برٍّ أو فاجر)

. «۱» در کلامی دیگر از امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده است:

«العدل أساس به قوام العالَم

؛ عدالت پایه و اساس نظام اجتماعی جهان است». «۲»

چنانکه در حدیث دیگری آمده است که آن حضرت فرمود:

«لیس ثواب عند اللّه سبحانه أعظم من ثواب السّلطان العادل

؛ پاداشی عظیم‌تر در پیشگاه خدا، نسبت به پاداش سلطان عادل، وجود ندارد». «۳»

همچنین آن حضرت می‌فرمود:

«جمال السّیاسة العدل فی الإمرة

؛ جمال و زیبایی سیاست، عدالت‌پیشگی در فرمانروایی است». «۴»

زنـدگی اجتمـاعی انسان، هزاران دشواریها، کشمکشها، تخاصم و درگیریها را به همراه دارد و در جهت حلّ معضـلات اجتماعی و رفع نزاعهـا و حلّ و فصل امور، وجود حکومت و نظام سیاسـی و حضور یک حاکم مقتـدر با قانونی مترقّی، ضـرورتی است که هیچ عقل سالمی در آن تردید نمی‌کند؛ زیرا هرج و مرج (آنارشیسم) «۵» ضد خواست فطرت آدمی و سبب نابودی همهٔ ارزشهاست.

تردیدی نیست که عقل یکی از حجّتهای الهی و پیامبر باطن آدمی و یکی از منابع اسـتنباط احکام فقهی است (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشـرع). «۶» بر این اسـاس، هنگـامی که عقل تشـکیل نظام سیاسـی را در راسـتای پیشـگیری از هرج و مرج و ایجاد انتظام و انسـجام و تحقّق پیشرفت امور، ضروری اعلام کند، دین نیز وجوب تأسیس و اجرای آن را لازم و واجب می‌داند. اگر عقل، کسی یا کسانی را واجد شـرایط لازم در تصدّی امور فوق دانست، دین نیز پذیرفتن حکومت از سوی انسان واجد الشـرائط را لازم می‌شمرد.

بنابراین، شعار پرهیز از دخالت در امور سیاسی- اجتماعی بر خلاف دستور عقل و دین است.

ابن خلدون اندیشـمند معروف اسـلامی می‌نویسد: «و اعلم أنّ الشرع لم یذُمّ الملک لذاته و لا حظر القیام به و انما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر و الظلم و التمتّع باللذّات؛ بدان که هرگز دین، حکومت را

---

(۱). نهج البلاغه، خطبهٔ ۴۰.

(۲). بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۸۵- ۸۳.

(۳). غرر الحکم، ح ۸۷۲۰؛ عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۱۰.

(۴). غرر الحکم، ح ۷۷۳۷.

(۵). Anarshism.

(۶). ر. ک: دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۰۱؛ اصول الفقه (مظفّر)، ج ۱، ص ۱۸۹؛ المراجعات، ص ۳۲۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۳

مذمت نکرد و از پرداختن به آن منع ننموده، آنچه که مورد نکوهش می‌باشد، مفاسدی- همانند استبداد و ستم و لذت‌جویی‌ها- است که از سوی بعضی از حکومت‌ها دامنگیر جامعه می‌گردد». «۱»

دکتر وهبه زحیلی در کتاب معروف خود «الفقه الاسلامی و ادلّته» از منظر فقهای معروف مذاهب چهارگانه اهل سنّت در باب ضرورت تشکیل حکومت دینی می‌نویسد: «اسلام، یک نظام دینی مدنی مترقّی است و وجود مسلمانان را با تشکیل دولت اسلامی ملازم می‌شمارد و از مهمترین ارکان هر دولتی، ایجاد اقتدار سیاسی است تا همهٔ افراد در برابر آن سر تعظیم فرود آورند لذا اکثر سردمداران فکری اسلام از مذاهب اسلامی، اعمّ از اهل سنّت، مرجئه، شیعه و معتزله به لزوم تشکیل حکومت اذعان دارند».

وی سپس از ابن تیمیه نقل می‌کند که او گفت:

«واجب است آدمی بدین نکته توجّه داشته باشد که:

ولایت، بر امور جامعه (مردم) از مهم‌ترین واجبات دینی است زیرا مصلحت زندگی بنی آدم تأمین نمی‌شود مگر آنکه دارای تشکیلات سیاسی اجتماعی باشند حتّی رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: سه تن که سفر می‌کنند یکی باید به عنوان مسئول امر انتخاب شود و ابن حزم گفته است همه گروه‌های مختلف اسلامی اتفاق نظر دارند که انقیاد و اطاعت از پیشوای عادل واجب است». «۲»

از دقّت در فرازهای فوق و دیدگاه‌های صاحب نظران اسلامی به دست می‌آید که کسی در ضرورت تشکیل حکومت تردیدی ندارد.

فصل اوّل: حکومت در ادیان الهی

اشاره

از آیات قرآن کریم- که بهترین و گویاترین سند برای انعکاس حقایق تاریخی است- به دست می‌آید که پیامبران الهی، اهتمام ویژه‌ای نسبت به تأسیس حکومت الهی داشتند و همه آنان نسبت به حکومت جباران زمان خود معترض بودند و امّت خویش را به مبارزهٔ با ظلم و بی‌عدالتی و بر پایی قسط و عدل- که بدون ایجاد یک تشکل جمعی و تشکیل حکومت میسر نیست- دعوت می‌کردند.

به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

۱. ««لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ ما پیامبران خود را با ادلّه و معجزات فرستادیم و بر ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام نمایند». «۳»

روشن است که اقامهٔ «قسط» توسّط مردم جز با تشکّل آنان و تشکیل حکومت از ناحیهٔ آنها ممکن نیست، و از همین قبیل است آیهٔ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ». «۴»

۲. ««وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ

---

(۱). مقدّمهٔ ابن خلدون، ص ۱۹۲، فصل ۲۶.

(۲). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۴.

(۳). حدید، آیهٔ ۲۵.

(۴). نساء، آیهٔ ۱۳۵.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۴

لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»؛ خدا به مؤمنان از شما و کسانی که کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده داده که حکومت در زمین را در اختیار آنان قرار دهد. همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید». «۱»

زمخشری، مفسّر معروف می‌نویسد: «الخطاب برسول اللّه، وعد اللّه ان ینصر الإسلام علی الکفر و یورثهم الأرض و یجعلهم فیها خلفاء کما فعل ببنی اسرائیل؛ مخاطب این آیه رسول خداست؛ خداوند به آن حضرت وعده داد که اسلام را بر کفر پیروز کند و او و امّتش را وارث زمین و حکمرانان و خلفای آن قرار دهد، چنانکه با بنی اسرائیل اینگونه عمل کرد». «۲»

۳. ««وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»؛ ارادهٔ ما بر این قرار گرفته که بر مستضعفان منّت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان زمین قرار دهیم». «۳»

۴. ««إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ گروهی از بنی اسرائیل به پیامبرشان گفتند فرماندهی برای ما نصب کن تا با همراهی او در راه خدا (با طالوت ستمگر) بجنگیم». «۴»

ارتباط این آیه با محل بحث، بدین جهت است که نشان می‌دهد نصب فرماندهی در جنگ به عهدهٔ پیامبر زمان قرار داشت و بر همین اساس، مردم از او تقاضای این نصب را داشتند.

۵. ««وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً»؛ به آل ابراهیم پادشاهی و حکومتی بزرگ بخشیدیم». «۵»

از امام باقر علیه السلام نقل شده که منظور از مُلک در آیه، حکومت و پیشوایی بر امّت است. «۶»

۶. ««إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً»؛ من تو را پیشوای مردم برگزیدم». «۷»

روشن است که منظور آیه، امامت و سرپرستی و سیاست‌گذاری کلان جامعه و مدیریت بر آن است که به حضرت ابراهیم علیه السلام اعطا شد.

۷. ««عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»؛ امید است پروردگارتان دشمن شما را هلاک کند و شما را در زمین جانشین (آنها) سازد و بنگرد چگونه عمل می‌کنید». «۸»

جمع‌بندی:

از مجموع آیات پیش گفته و آیاتی دیگر به دست می‌آید که تشکیل حکومت دینی در متن شرایع و ادیان آسمانی قرار داشته است.

به علاوه، فصول مختلفی از تورات نیز شاهد و گواه این معناست، و هیچ سندی تاریخی در دست نیست که بر خلاف آن گواهی دهد، بلکه تعبیرات فراوانی را- حتّی در آیین مسیح که معروف به صلح طلبی و مخالفت با شدت و خشونت است-

---

(۱). نور، آیهٔ ۵۵.

(۲). کشاف، ج ۳، ص ۳۵۳.

(۳). قصص، آیهٔ ۵.

(۴). بقره، آیهٔ ۲۴۶.

(۵). نساء، آیهٔ ۵۴.

(۶). کافی، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۴؛ ر. ک: تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۹۱- ۴۹۰.

(۷). بقره، آیهٔ ۱۲۴.

(۸). اعراف، آیهٔ ۱۲۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۵

می‌توان یافت که گواه برداشت مزبور است. مثلًا:

در انجیل مَتّیٰ از قول مسیح علیه السلام خطاب به یحیای پیامبر چنین آمده است: «ما را همچنین مناسب است تا تمام عدالت را به کمال رسانیم». «۱»

در جمع شاگردان خود گفت: «خوشا به حال حلیمان، زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد». «۲»

و در انجیل لوقا از قول آن حضرت خطاب به حواریون چنین می‌خوانیم: «امّا حالا هر که یک کیسه دارد بهتر است که آن را با خود بردارد و همچنین توشه دان و کسی که شمشیر ندارد جامهٔ خود را بفروشد و شمشیری بخرد». «۳»

بلکه در متی از قول آن حضرت آمده است:

«گمان نکنید که آمده‌ام تا صلح را [صلح تحمیلی و ناخواسته] به زمین بیاورم بلکه شمشیر را (جهت اجرا و تحقق عدالت آوردم)». «۴»

جالب است بدانیم، آنچه به عنوان کلام مسیح معروف است که فرمود: «کار قیصر را به قیصر واگذار و کار دین را به کلیسا». مربوط است به مورد حضور جاسوسان قیصر که در جلسه او حضور یافتند و در پی بهانه‌ای برای اعدامش بودند. در آن جلسه مسیح به کسی که درهمی را در دست داشت به عنوان تقیه فرمود «مال قیصر را به قیصر واگذار». روشن است که این عبارت هرگز به مسألهٔ جدایی دین از سیاست اشاره ندارد. «۵» پس آنچه که در انجیل لوقا و متی هست جنبهٔ خاصّی دارد، آن هم به عنوان «مال» است نه «کار». حضرت مسیح هرگز نگفت: کار قیصر را به قیصر واگذار و هرگز سخن از سیاست و مناسبات سیاسی اجتماعی در آن لحظه بر زبان او نبوده است.

به هر حال از این تعبیرات نیز به دست می‌آید که:

مسیح یک اصلاح طلب آسمانی بود و در برابر طواغیت و ستمگران زمان تن به سازش نداد و اصلاح طلبی خود را از راه سازش با ظالمان و شاهان ستمگر، جویا نبود؛ او با مردم برای هدایت آنان همراه بود و با ستمگران و شاهان ظلم پیشه، ناسازگار!

آنچه از سخنان بالا و متون تاریخی دیگر نتیجه می‌گیریم این است که پیامبران الهی پیوسته در طریق تشکیل حکومت الهی بر اساس ارزشهای دینی گام بر می‌داشتند تا انسانها در پرتو آن از شرّ ظالمان که بر پهنهٔ تاریخ بشریت حکومت کرده‌اند در امان بمانند و زندگی آنان قرین با صلح و برادری و محبّت گردد.

فصل دوم: ادلّه ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

۱. دلیل عقلی

چنانکه در مقدّمه این بخش گذشت، ضرورت تشکیل حکومت برای جامعهٔ بشری امری عقلی

---

(۱). کتاب مقدّس، عهد جدید، انجیل متّیٰ باب سوم، آیه ۱۵.

(۲). همان مدرک، باب پنجم، آیهٔ ۵.

(۳). لوقا، باب ۲۲، آیهٔ ۳۶.

(۴). متی، باب دهم، آیه ۳۴.

(۵). ر. ك: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۶

است و هیچ عاقلی در آن تردیدی ندارد؛ زیرا:

الف) اگر حکومت در جامعه حضور نداشته باشد هرج و مرج و بی‌نظمی پدید می‌آید.

ب) افزون بر پیشگیری از مشکل فوق و ایجاد نظم اجتماعی از راه تشکیل حکومت، پیشرفت و تکامل علمی و اخلاقی و صنعتی جز در سایهٔ حکومت ممکن نیست و با توجّه به اصل اساسی «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع؛ هرچه را که عقل سلیم حکم کند دین نیز آن را امضا می‌کند». «۱»

مشروعیّت تشکیل حکومت و سیاست از راه شرع به اثبات می‌رسد.

وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلّته که از منظر فقهای چهارگانهٔ معروف اهل سنّت قلم می‌زند، در باب ضرورت وجود حکومت اسلامی در جامعه در راستای اقامهٔ عدل و پیشگیری از ظلم می‌نویسد:

«پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: این امّت، همواره در خیر و سعادت‌اند مادامی‌که سخن می‌گویند راست می‌گویند، وقتی حکم می‌کنند بر اساس عدالت حکم می‌کنند و وقتی به ترحم نمودن دعوت شدند، رحمت خود را ارزانی می‌دارند (اهل ترحم بر دیگران باشند)» و نیز آن حضرت فرمودند:

«محبوب‌ترین خلق، در پیشگاه خدا عبارت است از پیشوای عادل و مبغوض‌ترین کس عبارت است از پیشوای بیدادگر».

و نیز در حدیث قدسی آمده است: «ای بندگان من، من ظلم و بیدادگری را بر خودم حرام کردم و در میان شما نیز آن را مورد تحریم قرار دادم، پس اهل ستم نباشید».

مزیت اسلام در این است که خواهان عدالت به گونه‌ای مطلق است و برای همگان اعمّ از حاکم، محکوم و همهٔ بشریّت، لازم دانسته است و رعایت عدالت، واجب است در همه ابعاد حیات و اداره کشور و در همهٔ شئون فردی و اجتماعی». «۲»

آیا بدون داشتن یک حکومت مقتدر و حاکم اسلامی و متعبّد به دین خدا می‌توان عدالت را در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی استوار ساخت.

۲. جامعیّت تعالیم اسلامی

اشاره

از روایات اسلامی به دست می‌آید که چیزی از نیازهای انسانی نیست جز اینکه حکم آن در شریعت اسلام بیان شده است. از حدیث حجهٔ الوداع به دست می‌آید که هر چیزی که انسان را به بهشت نزدیک کند و از جهنم دور سازد، پیامبر اسلام به آن امر کرده و هر چیزی که انسان را از بهشت دور سازد و به جهنم نزدیک کند رسول گرامی از آن نهی کرده است و شکی نیست که حکومت و ادارهٔ جامعه اگر در اختیار حاکم عادل باشد، مقرّب به سوی جنّت است و اگر در اختیار حاکم ظالم باشد، مقرّب به سوی دوزخ است.

(خطب رسول اللّه فی حجّهٔ الوداع فقال: أیّها الناس و اللّه ما من شیء یقرّبکم من الجنّهٔ و یباعدکم من النّار إلّا و قد أمرتُکم به و ما من شیء یقرّبکم من النّار و

(۱). اصول فقه (مظفر)، ج ۱، ص ۱۸۹؛ دروس فی علم اصول، ج ۱، ص ۱۰۱.

(۲). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۲۰۷.

یباعدکم من الجنّة إلّا و قد نهیتکم عنه)

. «۱» در حدیث دیگری از عبد اللّه بن مسعود می‌خوانیم:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله أیّها النّاس إنّه لیس من شیء یقرّبکم من الجنّة و یبعدکم من النّار إلّا قد أمرتُکم به و إنّه لیس شیء یقرّبکم من النّار و یبعدکم من الجنّة إلّا قد نهیتکم عنه. «۲»

چنانکه در حدیث دیگری آمده است:

امیر مؤمنان علی علیه السلام در دوران زندگی خود همواره در توضیح و تبیین حقایق اسلام در میان امّت تلاش داشت. آن حضرت در کلامی فرمود: خدا را سپاس می‌گویم که مرا از دنیا خارج نساخت تا آن که همهٔ احکام مورد نیاز امّت را برای آنان توضیح دادم:

(الحمد للّه الّذی لم یخرجنی من الدّنیا حتی بیّنت للأمّة جمیع ما تحتاج الیه)

. «۳» در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

«ما من شی یحتاج إلیه ولد آدم إلّا و قد خرجتْ فیه السنّة من اللّه و من رسوله

؛ چیزی نیست که فرزندان آدم به آن نیاز داشته باشد، جز اینکه حکم آن از جانب خدا و رسولش بیان شده است».

امام علیه السلام در ادامهٔ این حدیث، به آیهٔ «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی » «... ۴» تمسّک می‌جوید و می‌فرماید:

«فلو لم یکمل سنّته و فرائضه و ما یحتاج إلیه النّاس، ما احتجّ به

؛ اگر خداوند سنّت و فرایض خود را و آنچه مردم به آن نیاز دارند، کامل نمی‌کرد به اکمال و اتمام دینش در این آیه احتجاج نمی‌فرمود». «۵»

و در حدیث دیگری از امام موسی بن جعفر علیه السلام آمده است که فرمود:

«أتاهم رسول اللّه بما اکتفوا به فی عهده و استغنوا به من بعده

؛ رسول خدا آنچه را مردم عصرش بدان نیاز داشتند، از جانب خداوند آورد و نیاز آیندگان نیز از این طریق مرتفع شد». «۶»

جمع‌بندی:

از مجموع اینگونه از احادیث استفاده می‌شود که اسلام از جامعیّتی برخوردار است که می‌تواند پاسخگوی همهٔ نیازمندیهای بشر باشد و شکی نیست یکی از مهمترین نیازمندیهای مردم هر عصری حکومت و ادارهٔ جامعه است؛ زیرا اوّلًا، دین اسلام آخرین دین الهی برای بشریت است و هرگز دین و کتابی غیر آن برای آدمیان نخواهد آمد. چرا که پیامبر اسلام «خاتم النبیّین» است، چنانکه در قرآن کریم آمده است: «وَ لٰکِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خٰاتَمَ النَّبِیِّینَ». «۷»

و از قول پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رسماً به جهانیان خطاب کرده می‌فرماید: «قُلْ یٰا أَیُّهَا النّٰاسُ إِنِّی رَسُولُ اللّٰهِ إِلَیْکُمْ جَمِیعاً» «۸»

و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمود:

«أیّها النّاس لا نبیّ بعدی و لا سنّة بعد سنّتی» «۹»

و نیز فرمود:

(۱). کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲.

(۲). در المنثور، ج ۵، ص ۹۴.

(۳). تهذیب، ج ۶، ص ۳۱۹، حدیث ۸۶.

(۴). مائده، آیهٔ ۳.

(۵). بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۹، ح ۳.

(۶). همان مدرک، ح ۴.

(۷). احزاب، آیهٔ ۴۰.

(۸). اعراف، آیهٔ ۱۵۸.

(۹). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۵۵۵، ح ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۲۸

«إنّ دینی و سلطانی سیبلغ ما بلغ ملك کسریٰ و ینتهی الی منتهی الخفّ و الحافر

؛ دین و حکومت من به تمام قلمرو حکومت کسری می‌رسد و سرانجام به تمام جهان خواهد رسید». «۱»

ثانیاً، در اسلام رسماً از زیر بار فرهنگهای غیر اسلامی رفتن نهی شده است. «لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». «۲»

بنابراین، دینی که پیروان خود را از روی آوردن به بیگانگان بازمی‌دارد و ادعای جهانی بودن و خاتمیت دارد نمی‌تواند جامع و کامل نباشد؛ خصوصاً با توجّه به اینکه قرآن مجید تبیان و مبیّن هر چیزی است که در هدایت انسانها نقش دارد «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ». «۳»

با توجّه به دو نکتهٔ فوق به این نتیجه می‌رسیم دینی چنین جامع و جهان شمول، نمی‌تواند در زمینهٔ ادارهٔ جامعه و حکومت که از مهمترین نیازمندیهای بشری در همهٔ اعصار است، طرحی نداشته باشد.

از این گذشته پیاده کردن تعالیم اسلام و قوانین آن بدون حکومت ممکن نیست. آنها اموری نیست که فقط با پند و موعظه در مساجد تحقّق یابد. این مسأله با اندکی دقّت بر هرکس روشن می‌شود.

۳. اهتمام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به تشکیل حکومت اسلامی

اشاره

تردیدی نیست که:

اوّلًا: پیامبر اسلام به تشکیل حکومت اهتمام داشت و در نخستین سال ورودش به مدینه پس از هجرت، به آن لباس عمل پوشانید، این امر شواهد بسیاری دارد از جمله:

الف) تنظیم دیوانها و امور اداری و تشکیل بیت المال

از نخستین کارهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از ورود در مدینه انجام داد، تشکیل بیت المال بود. زبیر بن عوام و جهمهٔ بن صلت، منشی درآمدهای اقتصادی و درآمدهای حکومتی پیامبر بودند و به امور خزانه‌داری و مالیات می‌پرداختند و گروه‌هایی مأمور

جمع‌آوری زکات (مالیات اسلامی) بودند.

حذیفه، مسئول ثبت امور نخیلات و باغها بود.

مغیرهٔ بن شعبه و حصین بن مغیره، امور شهری را سامان بخشیده و مسئول امور دادوستدها و معاملات بودند. «۴»

اندیشمند معروف اهل سنّت وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلّته «۵» بدین نکته عطف توجّه می‌کند که:

«حکومت جدیـد التأسیس پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله در مـدینه به اصـلاحات سیاسـی و اجتماعی دست زد. در قـدم اوّل میان مهاجران و انصار عقد اخوت بست.

همچنین با یهود مدینه پیمان‌نامه همزیستی

---

(۱). تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۷.

(۲). نساء، آیهٔ ۱۴۱.

(۳). نحل، آیهٔ ۸۹.

(۴). ر. ک: اضواء علی السنهٔ المحمدیه (ابو ریّه)، ص ۲۵۶.

(۵). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۲.

مسالمت‌آمیز امضا نمود و البتّه این پیمان‌نامه‌ها هماننـد میثاق بین المللی دارای اعتبار بود. پیامبر صـلی الله علیه و آله قوای سه‌گانه‌ای از قوهٔ مقنّنه و قوه قضـائیّه و قوه مجریه بسـیار قوی فراهم آورد و با اسـتفاده از وحی الهی، پایه‌های حکومت مسـتحکمی را بنا نهاد و آنچنان به شـئونات اداری و ارکان دولت، توجّه داشت که ثابت می‌کرد که آن حضـرت فقط یک رسول نیست بلکه یک سـلطان و رئیس مملکت نیز هست». «۱»

ب) مراسلات و ارتباطات برون مرزی

پیـامبر صـلی الله علیه و آله بـا شاهـان، امپراطوران و سـران سیاسـی بزرگ آن روز از راه نگـارش نامه‌ها، ارتباط برقرار کرده آنان را دعوت به روی آوردن به دین خدا نمود.

آن حضرت در این نامه‌ها با به کارگیری برخی از جملات، از جمله

«أسْلِمْ تَسْلِم»

خاطرنشان می‌کرد اگر اسـلام را بپذیریـد در حکومت خود ابقا خواهیـد شد. «۲» این گونه پیـامبر صـلی الله علیه و آله به عنوان یک رئیس حکومتِ مقتدر سخن می‌گفت. «۳»

ج) امضای معاهدات

امضـای تعهـدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌هـا بـا سـران قبایـل، در راسـتای همکاری و زنـدگی مسالمت‌آمیز، یکی از جلوه‌های سیرهٔ سیاسـی- اجتماعی رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. «۴»

د) تشکیل و تنظیم لشکر

پیامبر حدود هشتاد برنامه دفاع نظامی در قالب «غزوه» و «سریه» انجام داده است که بخش مهمّی از تاریخ زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را تشکیل می‌دهد و بر هیچ کس این امر پوشیده نیست.

ه) نصب کارگزاران

از جمله اموری که از مسلّمات تاریخ است و در تمام کتب معتبر تاریخی ثبت شده، نصب امرا و استانداران و فرمانداران، از جانب پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است. حافظ عراقی در کتاب الفیه، استانداران پیامبر را در اشعار خود گنجانده است. «۵» چنانکه علّامهٔ مجلسی در بحار الأنوار فهرستی از فرمانداران و کارگزاران و سایر کادرهای حکومتی حضرت را ذکر می‌کند. «۶» و ابن ادریس کتانی در تراتیب الاداریّهٔ اسامی چهارده تن را به عنوان «وزیر» آورده است. «۷»

جالب توجّه است که آن حضرت تعبیر به وزیر را از گذشته‌ای دور (سال چهارم بعثت) در ارتباط با علی علیه السلام بکار برد.

---

(۱). ر. ک: عبقریهٔ الاسلام فی اصول الحکم، للدکتور منیر العجلانی، ص ۹۸- ۹۰؛ مبادئ نظام الحکم فی الاسلام، للدکتور عبد الحمید متولی، ص ۴۵۱ (مطابق نقل الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۲).

(۲). تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۵.

(۳). ر. ک: مکاتیب الرسول (احمدی میانجی)، ج ۲، ص ۲۸۵.

(۴). ر. ک: اضواء علی سنهٔ الرسول، ص ۱۸۹؛ الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۲؛ مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۲۶۲.

(۵). ر. ک: أسد الغابه، ج ۳، ص ۱۲۶.

(۶). بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۲۴۹.

(۷). تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۰

نسائی در سنن کبری از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: رسول گرامی صلی الله علیه و آله در «یوم الانذار» به حضار فرمود:

«یا بنی عبد المطلب ... فأیّکم یبایعنی علی أن یکون أخی و صاحبی و وارثی، فلم یقم إلیه أحد فقمت إلیه و کنت أصغر القوم، فقال: اجلس، ثمّ قال ثلاث مرّات؛ کلّ ذلک و أقوم إلیه، فیقول اجلس حتی کان فی الثالثهٔ ضرب بیده علیّ یدی ثمّ قال: أنت أخی و صاحبی و وارثی و وزیری

؛ ای فرزندان عبد المطلّب کدام یک از شما دست بیعت به من می‌دهد، تا برادر و همدم و وارث من باشد؟ کسی قیام نکرد و جواب نداد، پس من برخاستم در حالی که کم‌سن‌ترین آن جمعیّت بودم. فرمود: بنشین.

سپس تا سه مرتبه سخنش را تکرار فرمود و در هر مرتبه تنها من برخاستم. فرمود: بنشین تا اینکه در مرتبهٔ سوم دستش را به دست من زد و فرمود: تو برادر و همدم و وارث و وزیر منی». «۱»

ابن اثیر نیز در الکامل می‌نویسد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در «یوم الدار» خطاب به حضار به جای «فأیّکم یبایعنی» فرمود: «فأیّکم یؤازرنی؛ کدام یک از شما حاضر است که وزیر من باشد». «۲»

نظیر همین تعبیر را علّامه طبرسی در جوامع الجامع نیز نقل می‌کند. «۳»

ثانیاً: این نکته نیز قابل تردید نیست که پیامبر کاری به این اهمیّت (تشکیل حکومت) را از نزد خود انجام نمی‌داد و به یقین بر مبنای وحی بود «وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی* إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحی». «۴» بنابراین باید قبول کرد که تشکیل حکومت با تمام شاخ و برگهایش

در متن اسلام قرار داشت و بر اساس «لَقَدْ کٰانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» «۵» باید در هر عصر و زمان، مسلمانان به تشکیل حکومت اسلامی بپردازند و به اقامهٔ آن همّت گمارند که اسلام بدون حکومت درختی بی‌شاخ و برگ است.

۴. حکومت اسلامی بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

می‌دانیم در امر خلافت و جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در میان مسلمین اختلاف نظر است.

پیروان اهل بیت معتقد به «نصّ» می‌باشند و می‌گویند: یکی از کارهای مهم پیامبر صلی الله علیه و آله تعیین خلیفه و رهبر سیاسی اجتماعی برای مردم پس از خود می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فکر رهبری سیاسی- اجتماعی پس از خود نیز بود و بر این اساس، به منظور آنکه امّت، بعد از او احساس خلأ رهبری نکند به امر خدا در صحرای غدیر خم، علی علیه السلام را به رهبری و پیشوایی مردم، معرفی کرد و آنچه از جانب خدا در ضمن دو آیه شریفهٔ «یٰا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ» «۶» و «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ» «۷» بر آن حضرت نازل گشت را بر مردم ابلاغ

---

(۱). سنن نسائی، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۸۴۵۱.

(۲). کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۶۳.

(۳). جوامع الجامع، ذیل آیهٔ ۲۱۴ سورهٔ شعراء.

(۴). نجم، آیات ۴- ۳.

(۵). احزاب، آیهٔ ۲۱.

(۶). مائده، آیهٔ ۶۷.

(۷). مائده، آیهٔ ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۱

کرد و فرمود:

«من کنت مولاه فهذا علیّ مولاه»

. «۱» یزید کناسی از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند ...: آیا حضرت علی علیه السلام، از جانب خدا و رسولش حجّت بر مردم در زمان حیات رسول مکرم بود؟ آن حضرت پاسخ داد:

...« نعم یوْم أقامه للناس، نَصَبَه علماً و دعاهم إلی ولایته و أمرهم بطاعته

؛ آری از روزی که او را به عنوان رهبر برگزید و مردم را به پذیرش رهبری آن حضرت دعوت کرد و آنان را به اطاعتش مأمور فرمود». «۲»

ولی اهل سنّت که اعتقادی به نصّ در امر خلافت ندارند معتقدند که امّت خلیفه و جانشین پیامبر را خود انتخاب کردند و در هر صورت حکومت اسلامی بعد از پیامبر ادامه یافت.

۵. سیرهٔ خلفای نخستین

سیرهٔ خلفای نخستین در باب حکومت نیز، نشان از آمیختگی دین با سیاست و به رسمیّت شناخته شدن وجود حکومت در اسلام دارد. از آنجا که مردم از آنان می‌خواستند که بر اساس کتاب خدا و سنّت رسول اللّه صلی الله علیه و آله حکومت کنند، از این رو تلاش می‌کردند شاکلهٔ حکومتی خود را بر اساس دستورات دینی و برگرفته از قرآن و شیوهٔ حکومتی رسول خدا قرار دهند. و اگر

بر خلاف دستورات اسلام در حکومت، مشی می‌شد، مورد اعتراض مسلمانان قرار می‌گرفت؛ هر چند گاه اجتهادها بر نص پیشی می‌گرفت. «۳» ولی به هر حال اساس حاکمیّت رنگ و بوی دینی داشت.

وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلّته یادآور می‌شود: «تشکیلات حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله توسط خلفای او تداوم یافت و البتّه با توجّه به پیشرفت جامعه، بر عناصر اداری آن و سایر ابعاد آن افزوده شد و این تشکیلات سیاسی در دوران خلافت بنی امیّه، بنی عبّاس، عثمانی و ... تداوم یافت». «۴»

۶. سیرهٔ اهل بیت علیهم السلام

اشاره

سیرهٔ ائمّهٔ اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که آنان، دین را جدای از سیاست نمی‌دانستند و به تعبیری که در بعضی از زیارت‌نامه‌ها وارد شده: «ساسهٔ العباد؛ سیاستمداران بندگان خدا» و به بیان امام حسن مجتبی علیه السلام تشکیل حکومت اسلامی یک مسئولیت الهی است که بر دوش آنها افکنده شده است،

(إنّ اللّه تعالی ندبنا لسیاسهٔ الامّهٔ)

. «۵» قیام امام حسین علیه السلام در برابر یزید و تصریح به این معنا که هدف قیامش اصلاح امر امّت و امر به معروف و نهی از منکر «۶» و عدم سکوت در برابر سلطان جائر «۷» است و بیعت گرفتن مسلم بن عقیل در

---

(۱). برای توضیح بیشتر به کتاب الغدیر؛ عبقات الانوار؛ پیام قرآن، ج ۹ مراجعه شود.

(۲). ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۳۸۳.

(۳). ر. ک: النص و الاجتهاد.

(۴). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۳.

(۵). سفینهٔ البحار، مادهٔ «حسن».

(۶). ر. ک: بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹؛ فتوح ابن اعثم، ج ۵، ص ۳۳.

(۷). همان مدرک، ص ۳۸۱.

کوفه برای آن حضرت پس از اعلام آمادگی شیعیان برای تشکیل حکومت اسلامی «۱» دلیل روشنی است بر اینکه قیام او برای تشکیل حکومت عدل اسلامی بوده است.

قیام‌های علویین در طول تاریخ اسلام در برابر حکّام ظالم بنی امیّه و بنی عبّاس نیز در همین راستا ارزیابی می‌شود.

افزون بر این در عصر خلفای بنی عبّاس و بنی امیّه، غالباً امامان اهل بیت علیهم السلام یا در زندان بودند و یا در تبعید و یا در خانه‌هایشان تحت نظر، و تمام این امور به جهت آن بود که حاکمان ستمگر وقت از قیام آنها برای تشکیل حکومت اسلامی بیم داشتند.

قبول ولایت‌عهدی از سوی امام علی بن موسی الرضا علیه السلام- هر چند تحت فشار مأمون و برای جهات سیاسی صورت گرفت- نشانی دیگر از توجّه امامان اهل بیت علیهم السلام به مسألهٔ تشکیل حکومت اسلامی است.

انتظار حکومت جهانی مهدی علیه السلام:

همهٔ مسلمانان به قیام شخصی به نام مهدی از دودمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله عقیده دارند و روایات فراوانی از طرق فریقین (اهل سنّت و شیعه) در این زمینه نقل شده «۲»، تا آنجا که بعضی از دانشمندان اهل سنّت کتابی تحت عنوان «تواتر روایات مهدی» تألیف کرده‌اند. «۳»

در حدیثی که عبد اللّه بن عمر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند، آمده است:

«لو لم یبق من الدّنیا إلّا یوم لطوّل اللّه ذلک الیوم حتّی یبعث فیه رجلًا منّی أو من أهل بیتی، یواطئ اسمه اسمی، و اسم أبیه اسم أبی یملأ الارض قسطاً و عدلًا کما ملئت ظلماً و جوراً

؛ اگر از عمر این دنیا، بیش از یک روز نمانـد خدا آن را آن قدر طولانی می‌سازد تا مردی از خانـدان مرا مبعوث بـدارد. او هم نام من و پدرش هم نام پدرم می‌باشد، او زمین را پر از عدل و داد می کند همانگونه که از ظلم و جور پر گشته است». «۴»

*** در احادیث اهل سنّت و نیز تشیّع موارد فراوانی به چشم می‌خورد که اثبات می کند در آینده، حکومت اسلامی فراگیر شده و زمین پر از عـدل و داد خواهد گشت، همچنانکه ظلم و جور سراسـر آن را فرا گرفته است و البتّه این اتفاق نظر نیز به چشم می‌خورد که این مسأله در آخر الزمان به وقوع خواهـد پیوست و آنچه در احادیث گوناگون در این باره به گونه‌ای مختلف به چشم می‌خورد مسألهٔ پیدایش قسط و عدل فراگیر جهانی است. برخی از مهمترین تعابیر در این مورد را در احادیث نبوی مورد توجّه قرار می‌دهیم.

---

(۱). ر. ک: تاریخ ابن عساکر (شرح حال امام حسین علیه السلام)، ص ۱۹۴، ح ۲۴۹؛ عاشورا، ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها، ص ۲۶۲- ۲۵۴.

(۲). ر. ک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۲۳.

(۳). در این بـاره کتاب‌هـای فراوان و نیز فصـول برخی از کتاب‌هـا در این موضوع، به چشم می‌خورد، از جمله کتـاب: التوضیـح فی تواتر ما جاء فی المنتظر و الدجال و المسیح، تألیف شوکانی اندیشمند معروف اهل سنّت.

(۴). سـنن ابی داوود، ج ۲، ص ۳۰۹. (البتّه به تصـریح برخی از بزرگان «اسم أبیه اسم ابنی» صـحیح است که مطابق با عقیـدهٔ شـیعه می‌شود. یعنی محمّد بن الحسن؛ ر. ک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۳۰).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۳

۱- عترتی

«عن أبی سـعید أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله قال: تملأ الارض ظلماً و جوراً ثمّ یخرج رجل من عترتی یملک سبعاً او تسعاً فیملأ الارض قسطاً

؛ ابو سـعید می گوید: پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله فرمود: زمین پر از ظلم و جور خواهد شد و سـپس مردی از عترت من، هفت یا نه دوره، آن را تحت سیطرهٔ خود می‌آورد و آن را پر از عدل و داد می کند». «۱»

و همچنین در حدیث دیگری از ابو سعید خدری از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است، که فرمود:

«ینزل بامّتی فی آخر الزمان بلاء شدید من سـلطانهم لم یسمع بلاء اشدّ منه حتّی تضیق عنهم الارض الرحبة و حتّی یملأ الارض جوراً و ظلماً لا یجد المؤمن ملجأ یلتجئ إلیه من الظلم فیبعث اللّه عزّ و جلّ رجلًا من عترتی فیملأ الارض قسطاً و عدلًا کما ملئت ظلماً

؛ در آخر الزمان بلایی بزرگ بر امّت من از ناحیهٔ سردمدارانشان نازل می‌شود که سابقه ندارد و شدیدتر از آن را کسی نه دیده و نه شنیـده است، به گونه‌ای که زمین برای زنـدگیشان تنگ (ناامن) می‌شود و انسان با ایمان جایی را نمی‌یابـد که دارای امنیّت باشـد تا بدانجا پناه ببرد و سـرانجام، خدا مردی از عترت مرا مبعوث می‌سازد تا زمین را پر از عدل و داد کند، همانگونه که پر از ظلم و جور

شده است». «۲»

۲- رجلًا مِنّی معاویهٔ بن قره از پدرش نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«لتملأنّ الأرض ظلماً و جوراً حتّی یبعث اللّه رجلًا منّی اسمه اسمی و اسم أبیه اسم أبی فیملأها قسطاً و عدلًا کما ملئت ظلماً و جوراً یلبث فیکم سبعاً أو ثمانیاً فان کثر فتسعاً لا تمنع السماء شیئاً من قطرها و لا الارض شیئاً من نباتها

؛ بدون تردید زمین پر از ظلم و جور خواهد شد تا آنکه خدا مردی از مرا (از خاندان مرا) مبعوث می‌کند، نام او نام من است و نام پدرش نام پدر من است، او زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همچنان که پر از ظلم و جور می‌باشد و هفت یا هشت دوره در میان آنان زندگی خواهد کرد و اگر خیلی به طول انجامد نه دوره در میان آنان خواهد ماند؛ در روزگار او آسمان چیزی از قطره‌ها (باریدنی‌ها) را و نیز زمین چیزی از روییدنی‌های خود را دریغ نخواهد کرد». «۳»

محیی الدّین عربی عارف معروف اهل سنّت که کتاب فتوحات مکیهٔ او در باب عرفان، یکی از کتب مشهور میان صاحب نظران می‌باشد در جلد سوم باب ۳۰۶ این کتاب می‌نویسد:

خداوند متعال را خلیفه‌ای در زمین است که خواهد آمد و زمین را در حالی که مملو از ظلم و جور گشته پر از عدل و داد خواهد کرد و اگر از عمر زمین بیش از یک روز باقی نماند خدا آن را به قدری طولانی خواهد نمود که آن خلیفه ظهور خواهد کرد.

او از عترت رسول خداست و از فرزندان فاطمه و نام او نام رسول اللّه است ... او با شمشیر قیام می‌کند و سیاست‌گزاری جهان را به دست می‌گیرد ... وزیرانی

---

(۱). مسند احمد، ج ۳، ص ۲۸.

(۲). مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۴۶۵.

(۳). همان مدرک، ج ۱۹، ص ۳۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۴

که خدا برای او مقرّر می‌کند، همه از عجم‌اند ولی به عربی صحبت می‌کنند. «۱»

آیا جهانی پر از ظلم و جور را بدون داشتن حکومت مقتدر می‌توان پر از عدل و داد کرد و آیا اقامهٔ عدل و داد و استمرار وجودی آن بدون وجود حکومت مقتدر، میسّر است؟!

به هر حال، هر یک از ادلّه‌ای که در این بحث گفته‌ایم، به تنهایی دلیل برآمیختگی اسلام با مسألهٔ حکومت است و به یقین اگر همهٔ این ادلّه را کنار هم قرار دهیم، مدّعای ما روشن‌تر خواهد شد.

فصل سوم: آمیختگی کامل فقه اسلامی با حکومت

اشاره

ملاحظهٔ مجموعهٔ مسائل فقهی از آغاز تا پایان و از کتاب طهارت تا کتاب دیات، ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که مسألهٔ حکومت در این مجموعه تنیده شده به گونه‌ای که جداسازی فقه اسلامی از حکومت غیر ممکن است.

بخش مهمّی از آن، از وظایف اصلی حکومت شمرده می‌شود و بخش‌های دیگری از آن، بدون حضور حکومت کم رنگ، ناقص یا بی‌رنگ است.

تقسیم مسائل فقهی به عبادات و معاملات و سیاسات یا تقسیم‌های مشابه که از قدیم در میان فقها معمول بوده است گواه بر این

معناست.

هر چند فقهای اهل بیت علیهم السلام و اهل سنّت، مجموعهٔ کتاب‌های فقهی را به شیوه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند «۲»؛ و از همه این تقسیمات می‌توان پیوند فقه را با حکومت بدست آورد ولی در تقسیماتی که دانشمندان و فقهای معاصر ارائه داده‌اند، پیوند فقه با حکومت و مسائل اجتماعی برجسته‌تر است که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

۱. طرح آیهٔ اللّه شهید سیّد محمّد باقر صدر

وی، در کتاب «الفتاوی الواضحهٔ» بحث‌های فقهی را در چهار گروه، رده‌بندی کرده است.

۱. عبادات: نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفّارات.

۲. اموال: خصوصی و عمومی.

اموال خصوصی در دو بخش بررسی می‌شوند:

اسباب شرعی تملّک (احیای موات، حیازت، صید و..) و احکام تصرّف در اموال: (بیع، صلح، شرکت، وصیت و)...

۳. سلوک و آداب و رفتار شخصی: روابط خانوادگی و روابط اجتماعی.

روابط خانوادگی مانند: نکاح، طلاق، خلع، مبارات، ظهار، لعان و ایلا.

روابط اجتماعی مانند: اطعمه و اشربه، ملابس و

---

(۱). ر. ک: الفتوحات المکّیه، ج ۳، ص ۳۲۸- ۳۲۷. اعلم ایّدک اللّه انّ للّه خلیفهٔ یخرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً فیملأها قسطاً و عدلًا لو لم یبق من الدنیا إلّا یوم واحد طوّل اللّه ذلک الیوم حتّی یلی هذا الخلیفهٔ من عترهٔ رسول اللّه من ولد فاطمهٔ اسمه اسم رسول اللّه ... فصاحب سیف حقّ و سیاسهٔ مدنیهٔ ... وزرائه الذین استوزرهم اللّه من الاعجم، ما فیهم عربی لکن لا یتکلمون الّا بالعربیهٔ.

(۲). ر. ک: بحث ساختار فقه اسلامی در همین کتاب.

مساکن، آداب معاشرت، احکام نذر و عهد و یمین، ذباحه، امر به معروف و نهی از منکر.

۴. آداب عمومی: قضا و حکومت، صلح و جنگ، روابط بین الملل، ولایت عامه، قضا و شهادات، حدود، جهاد و «... ۱»

۲. طرح دکتر محمصانی

دکتر صبحی محمصانی، از دانشمندان اهل سنّت فقه را به سه بخش تقسیم کرده است:

۱. عبادات: نماز، روزه، زکات و...

۲. اصول اخلاقی.

۳. احکام قانونی.

و قسم سوم را به شش بخش تقسیم کرده است، بدین ترتیب:

۱. فقه جزایی: قتل، سرقت، زنا، شرب خمر، قذف، جرم‌شناسی، حدود، دیات و قصاص.

۲. احوال شخصیّه، یا فقه خانواده: نکاح، طلاق، رضاع، حضانت، وصیت، ولایت، ارث، نفقه و مسائل عدّه.

۳. فقه معاملاتی، یا مدنی: عقود، تصرّفات همچون: بیع، اجاره، هبه، عاریه، ودیعه، کفالت، حواله، شرکت، صلح، غصب، اتلاف و

...

۴. مخاصمات یا فقه قضایی، مانند: قضا، بیّنات دعاوی و...

۵. سِیَر: جهاد، عقد ذمه، امان و مسائل مربوط به دار الاسلام، دار الحرب و جنگ و صلح.

۶. احکام سلطانیه: وزارت، جیش، خلافت و مالیات‌ها. «۲»

۳. طرح دکتر وهبه زحیلی

دکتر وَهْبه زحیلی، کتاب‌های فقهی را به شش دسته تقسیم کرده، بدین ترتیب:

۱. عبادات و آنچه به آن ارتباط دارد، مثل: نذر، قَسَم، قربانی.

۲. اهمّ نظریات فقهی.

۳. معاملات.

۴. ملکیّت و آنچه به آن ارتباط دارد: احکام زمین‌ها، احیای موات، حقوق ارتفاق، «۳» پیمان‌های مربوط به آبادانی زمین‌ها، احکام معادن، غصب، لقطه، سبق و رمایه، شفعه و...

۵. آنچه در ارتباط با دولت است: حدود، جنایات، جهاد، قراردادها، قضا و...

۶. احوال شخصیه: ازدواج، طلاق، میراث، وصیت و وقف.

۴. طرح مصطفی زرقا

مصطفی احمد زرقا، کتاب‌های فقهی را به هفت بخش تقسیم می‌کند، بدین ترتیب:

۱. عبادات.

---

(۱). ر. ک: مجلهٔ فقه اهل بیت، شمارهٔ ۳، نگاهی به دسته‌بندی باب‌های فقه.

(۲). همان مدرک.

(۳). حقوقی که یک شخص در ملک دیگری دارد مانند حق العبور و حق المجری و حق برف ریز.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۶

۲. احوال شخصیّه.

۳. روابط و قراردادهای مردم با یکدیگر (معاملات).

۴. سیاست شرعیّه.

۵. عقوبات.

۶. ارتباط دولت‌ها با یکدیگر.

۷. احکام مربوط به اخلاق و فضائل و رذائل. «۱»

*** به هر حال، با یک نظر دقیق می‌توان مباحث فقه را در چند عنوان خلاصه کرد:

۱. اموری که تنها وظیفهٔ حکومت‌هاست و افراد جامعه و گروه‌ها و احزاب هرگز نمی‌توانند بدون تشکیل حکومت به سراغ آن بروند؛ از جمله:

الف) تشکیل بیت المال یا خزانهٔ کشور که هزینه‌های حکومت همواره از آن پرداخت می‌شود و بدون آن ادارهٔ حکومت ممکن

نیست.

دستور جمع آوری زکات و خمس و نگهداری آن و نظارت بر امر انفال و غنائم جنگی که از منابع مهمّ بیت المال است- و به طور مشروح در فقه اسلامی در کتاب الزکاة و کتاب الخمس و الانفال و احکام الغنائم آمده است- جزء این مباحث محسوب می‌شود. به همین دلیل، در تاریخ اسلام همواره مشاهده می کنیم- چه در زمان پیامبر و چه در زمان‌های بعد- مسئولینی برای انجام این امور از سوی حاکم اسلامی برگزیده می‌شد.

ابو ریه می‌نویسد:

زبیر بن عوام و جمهمهٔ بن صلت، منشی درآمدهای اقتصادی و حکومتی پیامبر بودند و به امور خزانه‌داری و مالیات می‌پرداختند. همچنین حذیفه، مسئول ثبت امور نخیلات (باغات) بود.

چنانکه مغیرهٔ بن شعبه و حصین بن مغیره، امور شهری را سامان می‌دادند و مسئول امور دادوستد و معاملات جامعه بودند. «۲»

ب) مسألهٔ قضاوت که عهده‌دار پایان دادن به اختلافات حقوقی و رفع مزاحمت از ظالمان و مجازات مجرمان می‌باشد. این منصب در تمام دنیا از جمله زیر مجموعه‌های حکومت‌ها محسوب می‌شود. درست است که دستگاه قضایی باید کاملًا مستقل باشد ولی رئیس دستگاه قضایی و وزیر مربوط به آن، از طریق حکومت تعیین می گردد و احکام دستگاه‌های قضایی بدون پشتوانهٔ حکومت قابل اجرا نیست.

در فقه اسلامی «کتاب القضاء» و «کتاب الشهادات» به طور گسترده اصول و جزئیات قضای اسلامی را بیان می کند. آیا ممکن است فقه اسلامی با داشتن این احکام از حکومت جدا باشد؟! قطعاً غیر ممکن است.

ج) احکام قصاص، دیات، جبران جنایات، مجازات متجاوزین به اموال، نفوس و اعراض مردم و احکام محارب و مفسد- یعنی کسانی که امنیّت را از جامعه اسلامی سلب می کنند- به یقین جز به دست

---

(۱). ر. ک: مجلهٔ فقه اهل بیت، شمارهٔ ۳، نگاهی به دسته‌بندی باب‌های فقه.

(۲). ر. ک: اضواء علی السنة المحمدیهٔ، ص ۲۵۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۷

حکومت قابل اجرا نیست. بنابراین وجود «کتاب القصاص» و «کتاب الدیات» و «کتاب الحدود» و احکام محارب و مفسد فی الارض در فقه اسلامی دلیل روشنی است که این فقه با حکومت عجین شده است.

ماوردی اندیشمند معروف اهل سنّت در کتاب «الاحکام السلطانیهٔ» می‌نویسد:

«امامت، در جهت جانشینی از نبوّت، در راستای حراست از ایمان و انتظام بخشیدن به امور فردی و اجتماعی جامعه (زندگی مردم) مقرّر گشته است و تحقّق آن در میان امّت یک مسأله لازم اجتماعی است».

البتّه اختلاف نظری که در میان اهل نظر در این باره مشاهده می‌شود مربوط به این مسأله است که:

وجوب (لزوم) تحقّق امامت در جامعه یک وجوب عقلی است یا یک وجوب شرعی؟ گروهی قائلند:

حضور امامت دارای وجوب عقلی است زیرا بدیهی است که عقل هر کسی حکم می کند در جامعه باید، رئیس و زعیمی در رأس امور باشد تا از ظلم و تعدّی افراد نسبت به یکدیگر پیش گیری کند و در مسائل مورد نزاع و تخاصم، داوری نماید؛ زیرا اگر سردمداران سیاسی اجتماعی در رأس امور نباشند هرج و مرج جامعه را فرا می گیرد و نظام زندگی مردم مختل می گردد. چنانکه شاعر عرب، اودی می گوید:

«مردمی که دارای مسئول امری نباشند، دارای صلاحیت و موفقیّتی نخواهند بود، زیرا پشتوانه‌ها و رهبرانی ندارند و نیز رهبران و

پشتوانه‌هایی ندارند آن مردمی که نااهلان را به عنوان زعیم خود برگزیده‌اند».

و گروه دیگری گفته‌اند: حکومت بوسیلهٔ شرع واجب می‌شود، نه عقل؛ زیرا امام قیام به امور شرعی می‌کند که در عقل هم مجاز شمرده شده است؛ بنابراین، عقل آن را واجب نساخته، تنها چیزی که عقل واجب می‌شمرد، آن است که از ظلم و قطع پیوندها بپرهیزند و به مقتضای عدل و انصاف و محبّت رفتار کنند ... ولی شارع مقدّس این امور را به ولیّ خود در امور دین واگذار کرده است، آنگونه که می‌فرماید: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ». بنابراین بر ما لازم است که از اولی الامر در جامعهٔ خود اطاعت کنیم و اولی الامر همان کسانی هستند که بر ما فرمان می‌دهند (و تصدّی امور سیاسی اجتماعی را در دست دارند). «۱»

در بسیاری از روایات اسلامی انجام این امور بر عهدهٔ امام المسلمین و کارگزاران او نهاده شده و حتّی در جزئیات این احکام، عنوان مذکور به چشم می‌خورد.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که در جواب «حفص بن غیاث» که سؤال کرده بود مسئول اقامهٔ حدود چه کسی است؟ فرمود:

«إقامة الحدود إلی من إلیه الحکم

؛ اقامهٔ حدود به عهدهٔ حاکم اسلامی است». «۲»

بر همین اساس، شیخ طوسی در کتاب النهایة

---

(۱). ر. ک: الاحکام السلطانیة، الباب الاوّل فی عقد الامامه، ص ۲۹.

(۲). وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۳۸، ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۸

تصریح می‌کند: «فامّا الحدود فلیس إقامتها إلّا لسلطان الزّمان؛ اقامهٔ حدود برای کسی جز زمامدار وقت (یا کسی که از طرف او منصوب است) جایز نیست». «۱»

شافعی یکی از ائمّهٔ اربعه اهل سنّت در کتاب معروف خود الأُمّ می‌نویسد: «انّ العقوبات غیر الحدود، فامّا الحدود فلا تعطّل بحالٍ و أمّا العقوبات فللامام ترکها علی الاجتهاد؛ ... عقوبت‌ها، غیر از حدود است؛ لذا حدود را هرگز نمی‌شود تعطیل کرد، ولی عقوبت‌ها (و تعزیرات) را امام می‌تواند بر اساس نظر و صلاحدید خود اجرا نکند». «۲»

دکتر وهبه زحیلی در کتاب خود، یادآور می‌شود: از نظر «علمای مالکیه» دست امام در باب تعیین مقدار «تعزیر» (نه حدود) باز است. او طبق صلاحدید خود می‌تواند عمل کند و طبق نظر او- به هر مقدار که مصلحت دید از اندازهٔ «حد» کمتر یا بیشتر- عمل می‌شود.

از نظر آنان اجرای تعزیر، (در آنجا که حق انسان دیگری در میان نباشد) بر سلطان، واجب نیست؛ یعنی اگر مصلحت دیده، که آن را ببخشد، حق دارد ببخشد. چنانکه «علمای حنفیه» را نظر چنین است.

زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «از لغزش‌های بزرگان (مگر در مسألهٔ حدود) درگذرید» و در این باره «علمای حنفیه» می‌گویند: عفوِ گناهانِ کمتر از «حد»، در اختیار امام (سلطان) است. «۳»

علی علیه السلام در سخنی اعتراض‌آمیز به برخی از مسئولین سیاسی اسلامی می‌فرماید:

«ألا و قد قطعتم قید الإسلام و عطّلتم حدوده و أمتّم أحکامه»

. «۴» در این کلام نادیده گرفتن اجرای حدود الهی با از بین رفتن احکام الهی همراه گشته است.

آن حضرت در خطبهٔ ۱۳۱ نهج البلاغه فلسفهٔ حکومت خود را این چنین بازگو می‌کند:

«اللّهم إنّک تعلم أنّه لم یکن الّذی کان مِنّا مُنافسةً فی سلطان و لَا الْتماس شیءٍ من فضول الحُطام و لکن لِنَرُدَّ المعالم من دینک و نُظهر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المُعطّله من حدودک

؛ خدایا تو می‌دانی که آنچه را ما (در امر حکومت) انجام دادیم نه به خاطر بدست آوردن سلطنت و مقام بود و نه برای نیل به متاع پست دنیا، بلکه به خاطر این بود که نشانه‌های محوشدهٔ دینت را بازگردانیم و برپا سازیم و اصلاح را در شهرهای تو آشکار کنیم تا بندگان ستمدیدهٔ تو (از ظلم ظالمان) ایمن گردند و حدود و قوانین تعطیل شده‌ات اقامه و اجرا شود».

گرچه بعضی از فقهای شیعه- به طور نادر- اجرای حدود را در عصر ما که به اصطلاح عصر عدم حضور امام معصوم است واجب نمی‌دانند ولی غالب فقهای این مکتب آن را جزء واجبات می‌شمرند و به حدیث قدسی که از علی علیه السلام نقل شده است:

«من عطّل حدّاً من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مضادّتی

؛ هرکس حدّی از حدود مرا تعطیل کند با من مخالفت کرده و بر ضدّ من رفتار نموده است». «۵» و

---

(۱). نهایه، ص ۳۰۰.

(۲). کتاب الأم، ج ۴، ص ۲۶۴.

(۳). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۷، ص ۵۶۰۳- ۵۶۰۱.

(۴). نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲.

(۵). کافی، ج ۷، ص ۱۸۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۳۹

به عمومات ادلّهٔ حدود استناد جسته‌اند و معتقدند حضور امام معصوم برای اجرای حدود شرط نیست بلکه حکومت غیر پیشوایان معصوم نیز موظف به آن می‌باشند.

در کلامی از امام باقر علیه السلام در باب برکات اجرای حدّ و حدود الهی در جامعه آمده است:

«حدٌّ یُقام فی الْأرض أزکی فیها من مطر اربعین لیلهٔ و ایّامها

؛ برکات اجرای حدّ الهی در زمین، بیشتر و مبارک‌تر از نزول باران رحمت به مدّت چهل شبانه روز است». «۱»

د) جهاد یا به تعبیر دیگر دفاع از تمامیّت کشورهای اسلامی در برابر هجوم بیگانگان یکی دیگر از ابواب مهم فقه را تشکیل می‌دهد که بدون شک از وظایف حکومت‌هاست. درست است که جهاد و دفاع وظیفهٔ هر مسلمان بالغی است ولی بی‌شک این کار بدون سازماندهی و تهیهٔ ساز و برگ مناسب و اسلحهٔ روز امکان‌پذیر نیست و این کار تنها از حکومت ساخته است؛ همانگونه که در تمام دنیا چنین است.

در عصر و زمان ما که جنگ‌ها صورت بسیار پیچیده تری به خود گرفته و نیاز به تشکیلات بسیار وسیعی دارد اعمّ از آموزش و تعلیم و تهیّهٔ سلاح‌های پیچیده و تکیه بر اطلاعات گسترده از وضع دشمن و برنامه‌ها و نقشه‌های او و تهیهٔ هزینه‌های سنگین این امور، ضرورت تشکیل حکومت روشن‌تر است و به همین دلیل، همه جا حکومت‌ها را عهده‌دار آن می‌بینیم.

۲. بخشی از احکام اسلام به صورتی است که قسمتی از آن در اختیار عموم مسلمین و قسمتی دیگر تنها در اختیار حکومت است یعنی بدون تشکیل حکومت انجام آن امکان‌پذیر نیست. مانند امر به معروف و نهی از منکر که در مرحلهٔ مواعظ قلبی و زبانی وظیفهٔ عموم است؛ یعنی هرکس در درون خود باید طالب نیکی‌ها و مخالف بدی‌ها باشد و هر جا ترک معروف یا انجام منکری ببیند باید مرتکب آن را با بیان مناسب و مواعظ توأم با احترام از کار خود بازدارد؛ همانگونه که قرآن می‌فرماید:

«کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ»؛ شما بهترین امّتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید». «۲»

ولی گاه برای برچیدن منکرات و انجام وظایف ضروری توصیه‌های لفظی کارساز نیست و احتیاج به اقدامات عملی دارد مانند بستن مراکز فساد، دستگیر کردن فاسدان و تبهکاران و تحویل دادن آنها به مراکز قضایی؛ که دخالت عموم مردم در آن مفاسد زیادی دارد و تنها باید به دست عمّال حکومت انجام شود. در اینجا پای حکومت به میان می‌آید و اجرای این وظیفهٔ بر عهده او قرار می‌گیرد. همانگونه که قرآن در آیهٔ دیگری از همین سوره به آن اشاره کرده، می‌فرماید: «وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ»؛ باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر

---

(۱). کافی، ج ۷، ص ۱۷۴، ح ۱.

(۲). آل عمران، آیهٔ ۱۱۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۰

کنند». «۱» و تفاوت این آیه با آیهٔ سابق از همین طریق یعنی تفاوت مسئولیت‌ها حل می‌شود.

شیخ طوسی در کتاب نهایه در این باره چنین می‌گوید: «و قد یکون الأمر بالمعروف بالید بأنْ یحمل النّاس علی التأدیب و الرّدع و قتل النفوس و ضرب من الجراحات إلّا أنّ هذا الضّرب لا یجب فعله إلّا بإذن السّلطان؛ گاهی امر به معروف (و نهی از منکر) جنبهٔ عملی دارد که مردم را وادار به ترک کارهای خلاف کنند و گاه لازم می‌شود تبهکاران را به قتل برسانند یا مجازات‌هایی که گاه منجر به جراحات می‌شود انجام دهند. این کار تنها به اذن حکومت جایز است». «۲»

وهبه زحیلی می‌نویسد: اساس این امور، بر «نظام حسبه»، استوار است تا فرد و جمع را از دست یازیدن به امور خلاف و اعمال مجرمانه، بازدارد و «حسبه» چنانکه قبلًا گذشت همان مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر است و این مسأله یک وظیفهٔ دینی است چنانکه ابن خلدون نیز بدان پرداخت. «۳»

۳. بخش دیگری از احکام فقهی است که گرچه ظاهراً وظیفهٔ حکومت نیست ولی بدون نظارت و پشتوانهٔ حکومت قابل اجرا نمی‌باشد؛ مانند:

الف) احکام مربوط به احوال شخصیّه که جزء احکام مدنی است نظیر احکام طلاق و نکاح و نفقات و اولاد و مهور و...

مثلًا قرآن مجید می‌گوید: «وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا»؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عدّه رسیدند یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید و هیچ‌گاه به منظور زیان رساندن و تعدّی به حقوق آنها، آنان را نگاه ندارید». «۴»

در آیهٔ فوق، زوج موظّف به یکی از دو کار در برابر زوجه است نخست «امساک به معروف» قبل از پایان عدّه؛ به این معنا که به همسری بازگردد و حقوق زوجه را تأمین کند و به صورت مقبول با او زندگی نماید و دوم «تسریح به احسان» است؛ یعنی کامل ساختن طلاق و رها سازی زن به طرز آبرومندانه توأم با ادای حقوق، و راه سوم را که امساک (و بازگشت به زوجیت) توأم با ضرر و با هدف انتقام‌جویی و زیان رساندن باشد، نفی کرده است. اکنون سؤال این است که چه ضمانتی وجود دارد که شوهر طبق رهنمود آیهٔ فوق یکی از دو وظیفهٔ نخست را در مقابل همسرش انجام دهد و راه سوم را برنگزینند؟ آیا تنها با پند و اندرز و موعظه امکان‌پذیر است؟ به یقین در همهٔ موارد این کار میسّر نیست، بلکه موارد زیادی پیش می‌آید که شوهر در برابر قانون خدا سرکشی می‌کند؛ اینجاست که حکومت دخالت نموده، او را مجبور به ادای حق زوجه از دو طریق بالا می‌سازد.

---

(۱). آل عمران، آیهٔ ۱۰۴.

(۲). نهایه، ص ۲۹۹.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۷، ص ۵۲۹۶.

(۴). بقره، آیهٔ ۲۳۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۱

در عصـر و زمان ما موارد زیادی از بـدرفتاری‌های مردان را نسبت به زنان می‌بینیم و حتّی بسیار می‌شود که مردانی ازدواج کرده و همسـران خود را رها می‌کنند و به نقاط معلوم یا نامعلومی می‌روند و به توصیه‌های مصلحین برای انتخاب راه صحیح همسری و یا طریق مناسب جدایی گوش نمی‌دهند. آیا در این گونه موارد راهی جز این وجود دارد که حکومت دخالت کند و شوهران همسر آزار و بی‌منطق را که سبب عسر و حرج شدید برای زوجه شده‌اند و از حقّ طلاق سوء استفاده می‌نمایند، وادار به انجام وظیفهٔ اسلامی کند. نخست با او اتمام حجّت می‌شود که یا طلاق دهد یا به طرز شایسته و معقولی با همسرش زندگی کند؛ در غیر این صورت حاکم شرع او را طلاق می‌دهد و تمام حقوق او را از شوهر می‌گیرد.

همچنین تحقّق برخی از انواع طلاق طبق نظر برخی از فقها اهل سنّت نیز جز با اذن حاکم (سلطان) جایز نیست. (فقالت طائفة: لا یجوز إلّا بإذن السّلطان). «۱»

ب) مسائل مربوط به تعلیم و تربیت از وظایفی است که بر دوش خود مردم گذاشته شده است، در فقه اسلامی از جمله حقوق فرزندان بر پدران و مادران «تعلیم و تربیت» شمرده شده است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در باب حقوق فرزندان بر والدین فرمود:

«إنّ للولد علی الوالد حقّاً، و إنّ للوالد علی الولد حقّاً. فحقّ الوالد علی الولد أن یطیعه فی کلّ شیء، إلّا فی معصیة اللّه سبحانه؛ و حقّ الولد علی الوالد أن یحسّن اسمه، و یحسّن أدبه، و یعلّمه القرآن

؛ فرزند بر پدر و نیز پدر بر فرزند حق دارد، حقّ پدر آن است که فرزند- جز در معصیت خداوند سبحان- از او اطاعت کند. ولی حقّ فرزند بر پدر آن است که نام نیک برای او انتخاب کند، وی را نیکو ادب نماید و به وی قرآن بیاموزد». «۲»

وهبه زحیلی، یادآور می‌شود: کودکی که به دنیا می‌آید بر والدین، دولت و جامعه در باب نگهداری، تربیت و رفع نیازمندی‌های مادی و معنوی خود، حق دارد و بر والدین، جامعه و دولت است که از او حمایت کنند و همچنین جامعه و دولت باید حمایت ویژه‌ای از مادران داشته باشد.

(لکلّ طفل، منذ ولادته، حقّ علی والدیه و مجتمعه و دولته فی الحضانة و التربیة و الرّعایة المادّیة و الأدبیّة.

علی المجتمع و الدولة حمایة الأمومة و تعهّدها برعایة خاصة). «۳»

ولی به یقین ساماندهی این مسأله و تهیّه برنامه‌های لازم و هماهنگ، بدون نظارت حکومت امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل، در عصر و زمان ما وزارت تعلیم و تربیت از مهمترین وزارتخانه‌های یک دولت است گرچه در سابق مسأله این قدر پررنگ نبود با این حال، حکومت‌ها بر امر تعلیم و تربیت در مدارس و حتّی در مساجد نظارت داشتند و به یقین بدون نظارت حکومت و صرف هزینه‌های لازم از سوی او هدف نهایی تأمین نمی‌شود.

(۱). المحلّی (ابن حزم)، ج ۱۰، ص ۲۳۵.

(۲). نهج البلاغه، حکمت ۳۹۹.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۴۵۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۲

قرآن مجید مسألهٔ تعلیم و تربیت را جزء وظایف پیغمبر صلی الله علیه و آله و به تعبیر دیگر از اهداف بعثت شمرده، می‌فرماید: «هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ». «۱»

آیا این هدف بزرگ و مقدّس بدون برنامه‌ریزی وسیع و گسترده برای تمام سطوح جامعه امکان‌پذیر است و آیا بدون تشکیل حکومت، این برنامه‌ریزی ممکن است؟

در «نهج البلاغه» نیز می‌خوانیم که علی علیه السلام می‌فرماید:

«أیّها النّاس إنّ لی علیکم حقّاً و لکم علیَّ حقّ

؛ من بر شما حقّی دارم و شما نیز بر من حقّی دارید».

سپس در شرح حقوق مردم بر رئیس حکومت می گوید:

«و تعلیمکم کَیْلا تجهلوا و تأدیبکم کَیْما تعلموا

؛ از حقوق شما بر من این است که شما را تعلیم دهم تا از جهل رهایی یابید و تربیت کنم تا آگاه شوید». «۲»

ج) در مسائل حقوقی و روابط اقتصادی مردم با یکدیگر که مجموعهٔ معاملات و دادوستدهای مالی را شامل می‌شود در اسلام احکام فراوانی است که در کتاب البیع و کتاب الاجاره و کتاب الوصیه و کتاب الوقف و کتب فراوان دیگر این احکام به طور مشروح آمده است.

به یقین تنظیم و ساماندهی این امور و همچنین رفع اختلافات و منازعات در این ارتباط چیزی نیست که بدون قدرت حکومت انجام پذیرد.

بنابراین، اجرای این احکام اسلام به طور صحیح و خالی از هرج و مرج و کشمکش بدون دخالت حکومت امکان‌پذیر نیست. بنابراین باید قبول کنیم که این بخش از احکام فقهی نیز تشکیل حکومت را در کنار خود فرا می‌خواند.

دکتر وهبه زحیلی می‌نویسد: «در این گونه موارد باید دولت و حکومت نظارت کامل داشته باشد و حفظ مصالح جامعه و نیز پیشگیری از ضرر و زیان اجتماعی ایجاب می کند که حکومت با توجّه به دیدگاه‌های متخصّصین اقتصادی به نظارت خود در مسائل اقتصادی اهتمام ورزد و اطاعت از دستورات و قوانین دولت واجب است، زیرا در قرآن می‌خوانیم: «ای مؤمنان، از خدا، رسول و اولی الامر اطاعت کنید» و اولی الامر عبارت‌اند از: فرمانروایان و دانشمندان خبره؛ پس آنچه را که خبرگان و کارشناسان برای حمایت از مردم و نگهبانی از کیان دولت و ایجاد توازن در جامعه اسلامی، مطابق دستورات شریعت، مقرّر می کنند، تبعیّت از آنها لازم است». «۳»

۴. یک سلسله احکام فقهی مسئول خاصّی در جامعه ندارد و طبعاً بر عهدهٔ سازمان‌هایی است که وابسته به حکومت‌اند؛ مثلًا: تأمین امنیّت داخلی و حفظ اموال و نفوس مردم و انجام «امور حسبه» و نظارت بر امور ایتام و رعیّت و قُصّر و نظم شوارع و بازارها و نظارت بر نرخ‌ها

---

(۱). جمعه، آیهٔ ۲.

(۲). نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۷، ص ۴۹۸۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۳

همه از اموری است که در فقه اسلامی احکامی برای آن ذکر شده است. این امور چیزی نیست که به وسیلهٔ خود مردم و به صورت

خود جوش انجام پـذیرد بلکه اجرای آنها در هر جامعه‌ای بـدون نظارت حکومت میسّر نیست. علی علیه السـلام در «عهدنامه مالک اشتر» که خود یکی از مهمترین شواهـد بر عـدم جـدایی دین از حکومت است هنگـامی که جـامعه را به قشرهای متعـدّدی تقسیم می کند وقتی نوبت به توصیه‌هایی دربارهٔ بازرگانان و صنعتگران می‌رسد از جمله دستورات آن حضرت این است که می‌فرماید: «فَامْنَع من الاحتکـار فـإنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله منع منه، وَ لْیَکُنِ البیع بیعـاً بموازین عـدل، و أسـعار لا تُجْحِف بالفریقَیْن من البائع و المُبتاع، فمن قارف حُکْرهٔ بعد نهیک ایّاه فنکِّل به و عاقبهُ فی غیر إسراف

؛ بنابراین از احتکار به شدّت جلوگیری کن که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن منع فرمود، باید خریدوفروش با شرایط آسان و بـا موازین عادلانه و با نرخ‌هایی باشـد که نه به فروشـنده زیان رسانـد و نه به خریـدار و هرگاه کسـی پس از نهی تو مرتکب احتکار شود او را کیفر کن و مجازات نما؛ مجازاتی به دور از اسراف و تندروی». «۱»

احتکار از گناهان اجتماعی است که برای آن در شریعت حدّی مشخّص نشده است و لذا تأدیب عامل آن نیازمند به وجود حکومت است.

ابن ابی الحدید معتزلی اندیشمند معروف پس از شرح و توضیح کلمات فوق از امیر مؤمنان علیه السلام می‌نویسد:

«و أمَره ان یؤدّب فاعل ذلک من غیر إسراف، و ذلک انّه دون المعاصی الّتی توجب الحدود، فغایهٔ امره من التعزیر و الإهانهٔ و المنع

؛ آن حضـرت به مالـک فرمـان داد که بـدون زیـاده روی محتکر را تـأدیب کنـد؛ چرا که احتکار از گناهانی نیست که برای او «حدّ شرعی مخصوصی» معیّن شده باشد؛ لذا محتکر را باید تعزیر و نکوهش کرد و جلوی کار او را گرفت». «۲»

دکتر وهبه زحیلی می‌نویسـد: «فقهـا در چهار مورد سـلب مالکیّت را جایز می‌داننـد ... مورد سوم آن است که سـلب مالکیّت جهت پیشـگیری از احتکـار باشـد، در آنجـا که عـدّه‌ای دست به احتکـار آذوقـهٔ مردم زدنـد و مردم از این راه به دشواری افتادنـد، حـاکم می‌تواند از راه فروش اموال احتکار شده یا قیمت‌گذاری بر آنها، از ضرر و زیان جامعه پیشگیری نماید». «۳»

همچنین وی در بحث دیگری پس از تأکید بر این نکته که «رضایت» پایه و اساس «عقود» است و نمی‌شود کسی را بر اجرای عقد و عمل بر محتوای آن وادار کرد، می‌نویسـد: «مگر در آنجا که عـدالت و مصـلحت جامعه اقتضا کنـد؛ مثل فروختن اموال محتکر برای مصالح جامعه و یا به تملّک درآوردن برخی از زمین‌ها (توسّط دولت) برای مصالح جامعه. «۴»

به هر حال، روشن است که اجرای این امور بدون تشکیل حکومت و به صورت سازمان یافته

---

(۱). نهج البلاغه، نامه ۵۳.

(۲). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۷، ص ۸۵.

(۳). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۷، ص ۴۹۹۶.

(۴). همان مدرک، ج ۴، ص ۳۰۴۷.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۴

ممکن نیست؛ در غیر این صورت سبب هرج و مرج جامعه خواهد شد.

۵. بخش مهمّی از احکام فقهی را عبادات تشکیل می‌دهد مانند نماز، روزه، حج و ... که رابطه خلق با خالق است و به نظر می‌رسد که ارتباطی با حکومت نـدارد ولی با کمی دقت روشن می‌شود که این بخش نیز برای اجرای صـحیح نظارت یا حمایت حکومت را می‌طلبد. همیشه در تاریخ اسلام شخصی به نام امیر الحاج از طرف حکومت‌های وقت تعیین می‌شد که بر امر حج این عبادت بزرگ و گسترده و دسته جمعی نظارت کنند و امامان جمعه نیز از سوی حکومت‌ها تعیین می‌شدند. این مطلب از عصـر پیامبر شروع شد و حضرت افرادی را به عنوان امیر الحاج یا امام جمعه که بسیاری از موارد این کار بر عهده فرمانداران گذارده می‌شد، تعیین می کرد.

قرآن مجید نیز در یک تعبیر لطیف به این مسأله اشاره کرده می‌فرماید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ یاوران حق کسانی هستند که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست». «۱»

قرار گرفتن اقامهٔ نماز در کنار زکات و امر به معروف و نهی از منکر نشان می‌دهد که همه این امور از توابع تمکّن در ارض و تشکیل حکومت است.

اعلام رؤیت هلال جهت هماهنگی بین مسلمین در برگزاری عید فطر یا آغاز ماه مبارک رمضان و برای انجام مناسک حج همواره بر عهدهٔ حکومتها بوده است.

شیخ طوسی در «تهذیب الاحکام» می‌گوید: «در سیرهٔ نبوی ثابت است که رؤیت هلال بر عهدهٔ رسول اللّه بوده است». «۲» البتّه در زمان‌های بعد نیز این مسأله ادامه یافت و حاکمان وقت رؤیت هلال را اعلام می‌کردند.

در ارتباط با امام جمعه در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که زمامدار و ولیّ امر مسلمین برای امامت اولویت دارد.

در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌خوانیم: «در نماز جمعه بدین سبب خطبه قرار داده شده که یک اجتماع عمومی است و حاکم مسلمین بدین وسیله مردم را موعظه می‌کند، آنان را به اطاعت خداوند ترغیب و از معصیت برحذر می‌دارد و آنان را از مصالح دینی و دنیوی با خبر می‌سازد و حوادث جهانی را به اطلاع آنها می‌رساند»؛

(لأنّ الجمعة مشهد عام فأراد أن یکون للامیر سبب إلی موعظتهم و ترغیبهم فی الطاعة و ترهیبهم من المعصیة، و توقیفهم علی ما أراد من مصلحة دینهم و دنیاهم و یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق)

. «۳» اصولًا در تعبیرات دینی از نماز جمعه و نماز عید به عنوان مقام و منصب الهی یاد شده، که خداوند آن

---

(۱). حج، آیهٔ ۴۱.

(۲). تهذیب، ج ۴، ص ۱۵۵.

(۳). وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۹، ح ۶.

را در اختیار حاکمان اسلام قرار داده است. «۱»

امام شافعی بر این نکته عنایت دارد که مستحب است نماز جمعه بدون اذن سلطان وقت یا نایب او اقامه نشود. «۲»

وهبه زحیلی در باب شرایط برپایی نماز جمعه می‌نویسد: حنفیه معتقدند: امام جمعه باید خود امیر یا نائب او باشد. «۳»

۶. بخشی از احکام فقهی مربوط به روابط مسلمین با غیر مسلمین است؛ مانند احکام ذمّه (احکام اقلّیت‌های مذهبی که در داخل جامعه اسلامی به صورت مسالمت‌آمیز زندگی می‌کنند) و همچنین احکامی که مربوط به همزیستی مسلمانان با دیگران و روابط تجاری و معاهدات و مانند آن است.

روشن است این بخش از احکام نیز بدون تشکیل حکومت و اجرای صحیح آنها به دست حاکمان مفهومی ندارد و به تعبیر دیگر: اینها جزء مسائل فردی و خصوصی نیست که هر کسی خودش اقدام به انجام آن کند بلکه مسائلی است که باید از طریق مقامات مسئول اجتماعی و سیاسی انجام پذیرد.

وظایف سلطان از منظر فقها:

وهبه زحیلی در کتاب معروف خود که از منظر فقهای چهارگانه اهل سنّت سخن می‌گوید، در باب وظایف سلطان از دیدگاه فقهای

مذاهب اربعه اهل سنّت، می‌نویسد: حدود و وظایف مهم سلطان دو بخش است، یک بخش مربوط است به امور دینی و بخش دوم مربوط است به امور سیاسی. امّا بخش اوّل عبارت است از:

۱. حفظ و حراست از دین. ۲. جهاد با دشمنان ۳. جمع‌آوری مالیات و صدقات ۴. برپا داشتن شعائر دینی از اذان، نماز جماعت و جمعه، روزه، حج، تعیین پیش نماز (امام)، جانشین او و مؤذن، حراست از مسجد و مانند آن برای جامعه اسلامی.

امّا بخش دوم عبارت است از:

۱. تأمین امنیّت جامعه و حراست از نظام دولت.

۲. دفاع از کیان دولت در برابر هجوم دشمنان.

۳. اشراف و نظارت بر امور کشور.

۴. اقامهٔ عدل میان مردم.

۵. مدیریت صحیح بر ادارهٔ مالی کشور بر اساس عدل و به دور از اسراف و تبذیر.

۶. مدیریت در باب حقوقِ حقوق‌بگیران. «۴»

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

از بحث‌های گذشته به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که آنچه را طرفداران سکولاریسم در محیطهای اسلامی مطرح می‌کنند، و دین را منحصر به یک سلسله امور فردی و احوال شخصی می‌دانند که از سیاست و حکومت جداست، در واقع ناشی از

---

(۱). مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۳۲ و صحیفهٔ سجادیّه، دعای ۴۸.

(۲). المجموع، ج ۴، ص ۵۸۳.

(۳). الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۲، ص ۱۲۹۷.

(۴). همان مدرک، ج ۸، ص ۶۱۸۷- ۶۱۸۵ (با تلخیص).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۶

عدم شناخت فقه اسلامی یا عدم دقت در مفهوم سیاست و یا هر دو می‌باشد.

وگرنه چگونه ممکن است کسی ابواب فقه اسلامی را از جهاد و قضاوت و حدود و دیات گرفته تا مسائل مربوط به زکات و تشکیل بیت المال و احکام اقلّیت‌ها و روابط مسلمین و یا غیر مسلمین و نظارت بر بازار و روابط اقتصادی و حتّی عباداتی که جنبهٔ اجتماعی دارد مانند حج و نماز جمعه و جماعت و امر به معروف و نهی از منکر و تأمین امنیت در جامعه اسلامی- که قسمت عمدهٔ کتب فقهی را تشکیل می‌دهد- از نزدیک مطالعه کند و بگوید چنین دینی از حکومت و سیاست جداست و دین بر محور احکام فردی دور می‌زند؟

قابل توجّه این که در روایات پیشوایان اسلام مسأله حکومت به عنوان خمیرمایهٔ تمام احکام اسلامی و وسیلهٔ اجرای آنها شمرده شده است.

در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌خوانیم:

«إنّ الإمامة أساس الإسلام، بالإمام تمام الصّلاة و الزّكاة و الصيام و الحجّ و توفير الفيء و الصدقات و إمضاء الحدود و الأحكام و منع الثغور و الأطراف

؛ حاکمیّت و امامت اساس اسلام است و به وسیلهٔ آن نماز و زکات و روزه و حج و تقسیم بیت المال و اجرای حدود و حفظ مرزها،

کامل می‌گردد». «۱»

در ضمن از این بحث نتیجه دیگری می‌توان گرفت و آن این که آن کس که در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد باید فردی اسلام‌شناس و آگاه به مسائل فقهی باشد؛ بلکه مجموعه‌ای از اسلام‌شناسان و فقها باید همواره طرف مشورت با او باشند تا حکومت اسلامی هیچ گونه انحرافی از موازین فقهی پیدا نکند. البتّه این مسأله شرح بیشتری را می‌طلبد که باید در جای خود از آن بحث شود.

فصل چهارم: امتیازات حکومت دینی

اشاره

ممکن است سؤال شود حکومت دینی چه امتیازاتی دارد که حکومت‌های سکولار و غیر دینی ندارد؟

پاسخ این سؤال چندان پیچیده نیست. اگر حکومت دینی درست رهبری شود و از حرکات نسنجیدهٔ افراد متعصّب و تندرو و بی‌منطق جلوگیری شود و لطافتی که در عمق برنامه‌های دینی نهفته است آشکار گردد آثار مثبت فراوانی خواهد داشت که هیچ‌گاه در حکومت‌های سکولار دیده نخواهد شد؛ از جمله:

۱. حکومت‌های بشری همواره رنگ قومی یا نژادی و یا حد اقل حزبی دارند و علی رغم ادعاهای واهی طرفداری از حقوق بشر به طور عام، حافظ منافع قشر خاصّی هستند در حالی که در حکومت اسلامی اقوام و نژادها و قشرهای مختلف جامعه یکسان دیده می‌شوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره امّت

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۲۰۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۷

را بدین نکته توجّه می‌داد که هیچ قومی بر قوم دیگر یا نژادی بر نژاد دیگر یا قبیله‌ای بر قبیلهٔ دیگر مزیت و برتری ندارد و همگان در پیشگاه خداوند متعال و دین اسلام یکسانند و عرب را بر عجم و سیاه را بر سفید مزیتی نیست.

در این رابطه احادیث فراوانی در جوامع حدیثی فریقین به چشم می‌خورد که اختلاف میان آنها بسیار ناچیز است؛ از جمله می‌خوانیم:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«یا أیّها النّاس ألا إنّ ربّکم واحد، و إنّ أباکم واحد، ألا لا فضل لعربیّ علی عجمیّ، و لا لعجمیّ علی عربیّ، و لا لأحمر علی أسود، و لا لأسود علی أحمر إلّا بالتقوی»

. «۱» مطابق نقل دیگر فرمود:

«أیّها النّاس ألا إنّ ربّکم واحد ألا إنّ اباکم واحد ألا لا فضل لعربیّ علی عجمیّ و لا لعجمیّ علی عربیّ و لا لأسود علی لأحمر و لا أحمر علی أسود إلّا بالتّقوی إنّ أکرمکم عند اللّه أتقاکم ألا هل بلّغت؟ قالوا: بلی یا رسول اللّه. قال: فلیبلغ الشاهد الغائب»

. «۲» این حدیث به نقل دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین آمده است:

«انّ اللّه عزّ و جلّ یقول: «یَا أَیُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثَی وَ جَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقَاکُمْ»، فلیس لعربیّ علی عجمیّ فضل و لا لعجمیّ علی عربیّ فضل، و لا لأسود علی أبیض فضل و لا لأبیض علی اسود فضل إلّا بالتّقوی»

. «۳» خطاب‌های قرآنی که با «یَا أَیُّهَا النّاسُ» * «۴» و «یَا بَنِی آدَمَ» * «۵» و «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» «۶» * شروع می‌شود شاهد صادق

دیگری بر این مطلب است.

۲. حکومت دینی بر محور انگیزه‌های معنوی و اخلاقی دور می‌زند؛ نه تنها توده‌های مردم بلکه زمامداران نیز بر اساس اوصافی گزینش می‌شوند که نشان دهندهٔ ایمان، اخلاص و معنویت آنهاست. به همین دلیل اجرای احکام ضمانت اجرایی درونی و برونی دارد و مردم به صورت خودجوش به دنبال آن می‌روند و نیازی به آن همه دستگاه‌های بازرسی و نظارتی- که غالباً از طریق توصیه و رشوه آسیب پذیرند و بلای بزرگ حکومت‌های غیر دینی محسوب می‌شود- نخواهد بود.

۳. در حکومت دینی همه مسئولیّت پذیرند؛ مثلًا هرگاه دشمنی به قلمرو این حکومت حمله کند همهٔ افرادی که استعداد حضور در میدان نبرد را دارند جزء سربازان این حکومت خواهند بود که نمونه‌های آن در عصر پیامبر اسلام، و در طول تاریخ حکومت‌های اسلامی و حتّی در عصر ما دیده می‌شود.

۴. در حکومت‌های مادّی و غیر دینی مشکل بزرگ، فاصله‌های طبقاتی است؛ ولی در حکومت دینی که توصیه به قناعت و زندگی ساده و کمک‌های بدون عوض به قشرهای ضعیف می‌کند این فاصله به

---

(۱). ر. ک: نیل الأوطار، ج ۵، ص ۱۶۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۴۱۱.

(۲). المیزان، ج ۱۸، ص ۳۳۴.

(۳). معجم الکبیر طبرانی، ج ۱۸، ص ۱۳.

(۴). ۲۰ مورد از جمله: بقره، آیهٔ ۲۱؛ نساء، آیهٔ ۱.

(۵). ۵ مورد در قرآن از جمله: اعراف، آیهٔ ۲۶؛ یس، آیهٔ ۶۰.

(۶). ۸۹ مورد در قرآن از جمله: بقره، آیهٔ ۱۰۴؛ مائده، آیهٔ ۱۱.

سادگی کم خواهد شد و زندگی‌های مرفّه و پرزرق‌وبرق که انگیزهٔ اصلی فاصلهٔ طبقاتی است برچیده خواهد شد.

۵. در حکومت دینی مردم اجرای قوانین حکومت را جزء فرایض و واجبات الهی می‌شمرند و به آن به صورت یک وظیفهٔ دینی نگاه می‌کنند و همین، انگیزهٔ نیرومندی برای اجرای آن ایجاد می‌کند تا آنجا که بسیاری از افراد حاضرند جان خود را نیز فدا کنند و شهادت را که از افتخارات بزرگ است پذیرا شوند. درحالی‌که در حکومت‌های سکولار چنین نیست.

اینها و آثار مثبت دیگری که در حکومت‌های دینی است آن را از حکومت غیر دینی جدا می‌سازد.

*** البتّه نمی‌توان انکار کرد که در طول تاریخ حکومت‌هایی به نام دین تشکیل شد که آثار بسیار شوم و مخرّبی از خود به یادگار گذاشت (مانند حکومت بنی امیّه و بنی عبّاس و بعضی از حکومت‌های معاصر که خوشبختانه منقرض شدند) و ممکن است مخالفان حکومت دینی آنها را دستاویزی برای نفی این نوع حکومت قرار دهند.

ولی همه می‌دانیم حکمرانان این حکومت‌ها نه عالم دین بودند و نه فقیه و کارشناس دینی؛ بلکه سیاستبازان حرفه‌ای بودند که از احساسات پاک دینی مردم سوء استفاده کردند و تشکیلاتی شبیه سلطنت خودکامگان و دربارهای عریض و طویل، به نام خلافت اسلامی به وجود آوردند و جالب این که خود آنها نیز در لابه‌لای سخنانشان این مطلب را نفی نمی‌کردند که آنها کاری به مسائل دینی ندارند بلکه هدف حکمرانی شخصی آنان است.

تعبیرات فقها:

در کلمات فقهای اسلام اعمّ از فقهای اهل بیت علیهم السلام و اهل سنّت تعبیراتی به چشم می‌خورد که گویای حضور یک تفکّر

ویژه است، تفکّری که از مقبولیّت دولت و حکومت اسلامی در میان مسلمین حکایت دارد و بر ارتباط فقه با مسائل سیاسی اجتماعی تأکید می‌نهد.

تعبیر سلطان زمان، سلطان اسلام و امام المسلمین، و امثال آن بخشی از این تعبیرات است.

در کتاب «شرح الازهار» نوشتهٔ امام احمد المرتضی می‌خوانیم: «المراد من السلطان فی السّنهٔ العلماء حیث یطلقونه، و هو الامام العادل المتولّی لمصالح الدّین؛ منظور از سلطان در روایات اسلامی علمای دین است در آنجا که به صورت مطلق به کار می‌رود، و آن پیشوای عادلی است که متولّی مصالح دینی است». «۱»

شیخ مفید در بحث «انفال» چنین می‌نویسد:

«لیس لاحد أنْ یعمل فی شیء ممّا عدّدنا من الأنفال إلّا بإذن الامام العادل؛ کسی حق ندارد که در آنچه از مصادیق انفال بر شمردیم (مانند زمین‌های موات، جنگ‌ها، نهرهای بزرگ، و حاشیهٔ دریاها) جز به

(۱). شرح الازهار، ج ۲، ص ۲۹۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۴۹

اجازهٔ پیشوای عادل تصرف کند». «۱»

علّامهٔ حلّی نیز در «تذکرهٔ الفقهاء» تعبیر مشابهی دارد؛ می‌گوید: «إنّ المراد بالسّلطان هو الامام او حاکم الشّرع». «۲»

شیخ طوسی در کتاب «نهایه» در مورد اجرای حدود نیز چنین می‌نویسد: «فأمّا الحدود فلیس یجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزّمان؛ اقامهٔ حدود برای کسی جز سلطان وقت جائز نیست». «۳»

امام شافعی، در کتاب معروف خود الامّ در باب خریدوفروش غیر مجازی که در میان مردم صورت می‌گیرد به مسألهٔ مراجعه به سلطان عطف توجّه می‌کند و رجوع به حکومت (سلطان) در جهت احقاق حق، را توصیه می‌نماید. «۴»

وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلّته می‌نویسد:

«آنگاه که اکثریت مسلمانان، با کسی بیعت کردند، او واجب الاطاعه می‌شود، زیرا پیامبر اکرم فرمود: «دست خدا با جماعت است» ...و منشأ این وجوب آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء است که می‌فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» و مراد از اولی الامر حاکمان و دانشمندان هستند، همانگونه که مفسّران و صحابه گفته‌اند. «۵»

فصل پنجم: پاسخ به شبهات

اشاره

گرچه در اینجا مجالی برای ردّ شبهات و پاسخگویی مفصّل شبهه‌ها نیست، ولی ضمن اشاره به برخی از شبهه‌ها به پاسخ کوتاه و اجمالی آنها نیز می‌پردازیم.

مکتب سکولاریزم:

واژهٔ سکولار به کسی گفته می‌شود که زندگی و قوانین لازم آن را فقط با دید دنیوی تفسیر و تحلیل کند. شاید برای واژهٔ فوق در زبان فارسی معادلی که جامعیّت و هویت مفهومی و منطقی آن را بازگو کند نداشته باشیم، ولی عنوان «جدایی زندگی اجتماعی از دستورات دینی» را تا حدّی می‌توان معادل آن دانست.

به هر حال، سکولاریزم به «جدایی دین از سیاست»، نظر دارد؛ به گونه‌ای که هیچ یک از آن دو در حوزهٔ دیگری حق دخالت نکند، تلقّی عمومی بر آن است که سکولاریزم بیشتر به جدایی دین از حوزهٔ امور اجتماعی و سیاست توجّه دارد، نه عکس آن.

ارکان سکولاریزم:

اشاره

سکولاریزم با توجّه به مبانی نظری، دارای ارکانی است از جمله:

---

(۱). مقنعه، ص ۲۷۸.

(۲). تذکرهٔ الفقهاء، ج ۲، ص ۵۹۲.

(۳). نهایه، ص ۳۰۰.

(۴). کتاب الام، ج ۵، ص ۱۱۲

(۵). ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۸، ص ۶۲۰۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۰

۱. اومانیسم

انسان، در دیدگاه سکولاریزم محور همهٔ اشیا و خالق همهٔ ارزشها و ملاک تشخیص خیر و شر است.

۲. عقل‌گرایی

در دیدگاه سکولاریزم انسان با استفاده از عقل، قادر است همهٔ مسائل مورد نیاز خود را درک کند و به حل آنها بپردازد. در این مکتب، داوری نهایی در حلّ منازعات بر عهدهٔ عقل است و سکولارها اذعان دارند که: عقل منهای وحی و آموزه‌های الهی، توان ادارهٔ زندگی بشر را دارد. آنها می‌گویند: ما نیازی به دین نداریم مگر از دین چه کاری ساخته است که از عقل و قانون ساخته نیست؟!

۳. علم‌زدگی

در دیدگاه سکولاریزم، علم بر دین مقدم است و برابر رویکرد افراطی تجربه‌گرایی مسائلی که به محک تجربه در نیاید نمی‌توان بدان توجّه کرد. در این مکتب، تقابل علم و دین از هنگامی آغاز شد که تئوری‌های جدید، در فضاشناسی و هیئت به وسیلهٔ کوپرنیک، کپلر و گالیله مطرح شد که با پذیرفته‌ها و باورهای کلیسا و ظواهر کتاب مقدّس مسیحیان مخالف بود. از آن پس تعارض بین کلیسا و علم آغاز شد و به تدریج به نفی و طرد آیین مسیح و آموزه‌های اجتماعی- سیاسی کلیسایی از جامعه انجامید.

۴. تساهل و تسامح

تساهل و تسامح، از دیگر ارکان و ویژگیهای سکولاریزم است؛ در این رهگذر، مذهب و اعتقادات مذهبی، مسأله‌ای فردی محسوب

می‌شونـد و فرد در انتخاب آنها آزاد است، و پیروان هر مـذهب و هر مکتبی در کار خود آزادنـد و تأکید بر مذهب رسـمی برای هر کشوری ممنوع است.

۵- نوگرایی

«نوگرایی» در مقابل «سنّت‌گرایی» است و نوگرایی همتای «دین‌ستیزی» و لازمـهٔ آن دست کم، «دین‌زدایی» یا لااقل دین را از حوزه اجتمـاع عقب زدن و به مسائـل فردی منحصـر کردن است. فرهنگ امروز غرب، بر اساس تحوّل، تطوّر و مبارزه با سـنن دینی مسـیح پی‌ریزی شده است، ستیز با دین هدفی است که سکولاریزم در پرتو اصولی که برشمردیم، آن را تعقیب می‌کند تا بعداً آن را نسبت به هر دینی بسط و تعمیم دهد، هر چند مشکلات آیین مسیحیّت کنونی را نداشته باشد. این نکته قابل دقّت است که چگونه می‌توان مشکلات فرهنگ مذهبی را که با فرهنگ مذهب دیگر مانند اسلام قابل مقایسه نیست به آن تسرّی داد.

تفکّر انفعالی روشنفکران مذهبی:

مکتب فکری سکولاریزم، دین، اصول اعتقادی و فقه، اعمّ از اسلامی و غیره را، در امور اجتماعی- سیاسی زندگی دخالتی نمی‌دهد و اصولًا این عرصه‌ها را مشـمول کلّیّت حضور و نفوذ دین نمی‌شـناسد، و در واقع تقلیدی است از آنچه غربیها در برابر ارباب کلیسـا داشتند. روشنفکران غربزده، جامعیّت فقه و جامعیّت تعالیم و احکام اسلامی را زیر سؤال برده و با تفسیرهای غیر صحیح از فقه،

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۱

تلاش دارند تا آن را مربوط به اعصار گذشـته و یا برخی از زوایای زندگی فردی قلمداد کنند. در این راستا نظرات گوناگونی ارائه داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بعضـی می‌گوینـد: فقه ذاتاً به عرصـهٔ سـیاست و مدیریت کلان جامعهٔ بشـری، کاری ندارد و اگر پیش پیش‌قراولان فکری- دینی چنین کاری را در بعضی ادوار انجام داده‌اند، خواستگاه دینی نداشته بلکه به سلایق شخصی آنان مربوط می‌شود.

همچنین می‌گویند:

بر اساس این دیدگاه جنگ و دفاع از خاک و خانواده «قتال فی سبیل اللّه» محسوب می‌شود و تأییدی بر فرمایش نبوی

شیرازی، ناصـر مکـارم، دائرة المعـارف فقه مقارن، در یک جلـد، انتشارات مـدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السـلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۵۵۱

«حبّ الوطن من الإيمان» «۱»

است، در حالی که جزء برنامه و وظیفهٔ پیامبر و هدف بعثت نبوده است.

نقد و بررسی:

در مقابل شـبهه فوق، باید پرسید: آیا واقعاً آیاتی نظیر «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» دلالـت بر لزوم حضـور «کتـاب» و همچنین میزان (قوانین آسـمانی)، در عرصه سـیاست و اجتمـاع نـدارد؟ و آیـا جـداً می‌توان گفت حضور و دخالت پیامبران به ویژه پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و آله در مسائل مهم سیاسـی- اجتماعی، بر اساس وحی الهی و دسـتور پروردگار متعال نبوده است؟

امام خمینی قـدس سرّه می‌گویـد: «اگر کسـی دین را از سـیاست جـدا بداند، خدا، رسول و ائمّهٔ معصومین علیهم السـلام را تکذیب

کرده است» «۲» و «اسلام دینی است که با سیاست آمیخته است». «۳»

در یک کلمه باید گفت: سکولارها، اطلاع درستی دربارهٔ اسلام ندارند؛ یا شاید اسلام را همچون مسیحیت کنونی پنداشته‌اند، وگرنه ممکن نیست کسی از فقه اسلامی آگاه باشد و کمترین تردیدی دربارهٔ لزوم حکومت در اسلام به خود راه دهد. (به بحث‌های مشروح گذشته درباره حضور فقه اسلامی در تمام صحنه‌های سیاسی و اجتماعی رجوع شود)

*** ۲. گاه می‌گویند: فقه، مشتمل بر اصول و گزاره‌هایی مقدّس است، در حالی که سیاست با خدعه و نیرنگ همراه است و بدیهی است که حکومت و سیاست با قداست اسلام و روحانیّت منافات دارد.

در مقابل این شبهه باید گفت: از مجموعهٔ مباحث و فصول گذشته به روشنی اهتمام انبیای بزرگ و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت و فقهای اسلام به تشکیل حکومت مبتنی بر وحی، به دست می‌آید که همان حکومت راستین، و سیاست اصیل

---

(۱). ر. ک: الصحیح من السیره، ج ۳، ص ۳۳۳. همچنین در بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۴۵؛ میزان الحکمه، ج ۴، ص ۳۵۶ به نقل از امیر مؤمنان می‌خوانیم که فرمود: «عُمّرت البلدان بحبّ الاوطان؛ شهرها به خاطر علاقهٔ مردم به وطن و زادگاه خویش آباد شده‌اند».

(۲). صحیفهٔ نور، ج ۲۰، ص ۲۹- ۲۸.

(۳). همان مدرک، ج ۹، ص ۱۳۶.

برخاسته از مبنای آسمانی مقدّس است. این چنین حکومت و سیاستی هرگز دستخوش فریبکاری و نیرنگ نمی‌گردد.

این تحلیل نشان می‌دهد که «سیاست» به معنای صحیح کلمه، ربطی به سیاست به معنای تحریف یافته و غیر انسانی آن ندارد. بعضی از افراد به تحریف واژه «سیاست» پرداخته‌اند تا بتوانند در باب نفی دین از سیاست حرفی برای گفتن داشته باشند.

در حالی که سیاست، معانی و کاربردهای فراوانی دارد؛ از جمله به قول امام خمینی قدس سرّه «سیاست و راه بردن جامعه، با موازین عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل چیزهایی است که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه نمی‌شود». «۱»

چنان که می‌توان گفت:

«حکومت در منظر مجتهد واقعی، فلسفهٔ عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است.

حکومت، نشان دهنده جنبهٔ علمی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم؛ همهٔ ترس استکبار از این مسأله است که فقه و اجتهاد، زمینهٔ علمی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد، و آنها را در فشار شدید قرار دهد». «۲»

این سخن در واقع یک مغالطه کودکانه است که گاه بر زبان سیاست‌مداران ستمگر نیز جاری شده و می‌گویند: شما فقها مردان پاکی هستید حیف است که آلوده به سیاست شوید که بر محور اعمال و رفتار نادرست دور می‌زند.

*** ۳. بعضی از آنها می‌گویند: فقه دارای اصول ثابت و لا یتغیّر؛ و سیاست دارای حقیقتی سیال است؛ پس فقه نمی‌تواند بُعد اجتماعی و سیاسی زندگی بشر را فراگیرد.

در برابر شبههٔ فوق باید گفت: فقه دارای احکامی منطبق بر نیازهای فطری انسان است و اصول ثابت و پایدار آن متناسب با نیازهای ثابت انسان است و این نیازها در گذر زمان، جلوه‌های مختلفی دارند. لکن اصول آن همواره از خواستگاه ثابتی برخوردار است.

ساز و کار اجتهاد و استنباط احکام فقهی اسلامی بگونه‌ای است که هر گونه تغییری را با نگرش دینی و با متد ویژهٔ استنباطی خود

مورد ارزیابی قرار داده، احکام مورد نیاز لازم را تشخیص و تعیین می کند؛ زیرا حقایق پایدار اسلامی و اصول و قواعد کلّی آن عهده‌دار پاسخ گویی به همهٔ موارد و مراتب متغیر، همگام با مقتضیات هر عصر و مکان است، و رهبران اسلامی همواره پیروان خود را مجهز به نوعی پاسخ گویی به مسائل و احکام مورد نیاز می‌نمودند و می گفتند:

«علینا إلقاء الأصول و علیکم

---

(۱). وصیت نامهٔ امام خمینی، بند (ب).

(۲). صحیفهٔ امام (نور)، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۳

التفریع

؛ بیان و القای اصول کلّی اسلام بر عهدهٔ ماست و تفریع و تطبیق آن بر مصادیق و موارد خاص به عهدهٔ شماست». «۱» (ر. ک: «نقش زمان و مکان در استنباط» و «مسائل مستحدثه» در همین کتاب).

*** ۴. بعضی دیگر می گویند: از حکومت دینی چه کاری ساخته است که از غیر آن ساخته نیست؟ در برابر این سخن باید گفت: از حکومت غیر دینی چه کاری ساخته است که از حکومت دینی ساخته نیست؟

افزون بر اینکه تلقی از سیاست و حکومت و چگونگی انقیاد و فرمانبرداری از آن در میان معتقدان به حکومت دینی با دیگران یکسان نیست.

در بحث گذشته امتیازات حکومت دینی را بر غیر دینی به طور مشروح برشمردیم و روشن ساختیم که حکومت دینی در جهات مختلف کارآیی‌های فراوانی دارد که در حکومت غیر دینی نیست.

خلاصه و جمع‌بندی:

از مباحث این مجموعه به دست می‌آید که:

۱. دین اسلام، دین فردی و خصوصی نیست، بلکه دینی است جامع که فقه و تعالیم فقهی آن همهٔ ابعاد زندگی اجتماعی، از جمله مسأله حکومت را نیز شامل می‌شود.

۲. مؤلفه‌های فراوانی در اسلام به چشم می‌خورد که در راستای اثبات این معناست؛ به گونه‌ای که اسلام و احکام فقهی آن همهٔ عرصه‌های سیاسی اجتماعی بشری را مدّ نظر دارد.

۳. مخالفان اسلام به ویژه آنان که دین را از سیاست جدا می‌پندارند، درک صحیحی از اسلام و سیاست ندارند.

۴. مخالفان مکتب اسلام، برخی اسلام را در مقایسهٔ با ادیان دیگر از جمله مسیحیت کنونی مورد ارزیابی قرار می‌دهند و بعضی نیز به طور کلّی اطلاع قابل ملاحظه‌ای از اسلام ندارند. بنابراین، نمی‌توان بر تحلیل‌های آنان تکیه کرد.

۵. اسلام اهمیّت زیادی برای صالح بودن زمامداران قائل است تا آنجا که نقش آنها را در زندگی سیاسی و اجتماعی برتر از نقش صلاحیت مردم می‌داند چرا که حاکم صالح برای صلاح امّت برنامه‌ریزی می کند.

خداوند می‌فرماید: هر گروهی از مسلمانان که به حاکمیّت پیشوای ظالمی که مشروعیّت الهی ندارد، تن در دهد آنها را کیفر خواهم داد، هر چند اعمال آن گروه (ظاهراً) نیکو و پاک باشد و هر گروهی از مسلمانان که پیشوای عادلی را که مشروعیّت الهی دارد برگزیند، مورد عفو قرار می‌دهم، هر چند آن گروه (ظاهراً) ستمگر و بدکار باشد». «۲»

---

(۱). وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۱.

(۲). کافی، ج ۱، ص ۲۷۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۴

دیدگاه ماکسیم رودنسون «۱»:

در اینجا توجّه خوانندگان عزیز را به دیدگاه یکی از اندیشمندان معاصر دربارهٔ هویت و حقیقت اسلام جلب می‌کنیم، دیدگاه کسی که جهان معاصر روی او انگشت قبول نهاده و حتّی سیاستمداران استکباری جهان نیز در ارزیابی‌های خود به دیدگاه او توجّه دارند و او کسی جز «ماکسیم رودنسون» نیست که برای جهان امروز نامی آشناست.

پیش از نقل دیدگاه وی، این پرسش را مطرح می‌کنیم که همهٔ ادیان موجود جهان، مانند بودا و کنفوسیوس، داعیهٔ معنویت و اخلاق و پاکی انسان را دارند، به ویژه ادیان آسمانی مانند مسیحیت و یهود و زردشت که همگی پرچم دعوت به سوی خدا و خداپرستی و عدالت و تقوا را به دوش می‌کشند. و دقیقاً همهٔ این شعارها و مفاهیم با اهداف دنیوی و سلطه طلبی زمامداران و دولتهای استعمارگر غربی در تضاد است. امّا چرا دولتهای استعمارگر غربی کمتر به مبارزه با دین و اعتقاد مسیحیت، یهود، زردشت، بودا و مانند آنها برخاستند و همهٔ دشمنی‌های آنها در هزار سال اخیر متوجّه دین اسلام شده است؟!

پاسخ این مطلب را می‌توان از سخنان این مستشرق معاصر، دریافت.

«ماکسیم رودنسون» مستشرق فرانسوی در کتاب خویش «اسلام، یک سیاست و عقیده» - که در واقع آن را بر ضد اسلام نگاشته- به مقایسهٔ دین اسلام با دیگر ادیان پرداخته و توجّه و حساسیّت غرب را به اسلام به جهت وجود دو ویژگی مهم در این دین می‌داند:

۱. دین اسلام دینی جهانی است و اختصاص به قوم و نژاد خاصّی ندارد؛ پیروان این دین گویا از آغازین لحظات ایمانشان معتقدند که باید در جهت عرضهٔ اسلام و گسترش آن در جهان تلاش کنند، چنانکه خود پیامبر اسلام در آغاز، سپس پیروان وی همان وظیفه را انجام دادند و سر از چین و هند درآوردند. بر خلاف بسیاری از ادیان و آیینها که رنگ قومی و جغرافیایی داشته و پیروان آن درصدد جهان شمول شدن دینشان نیستند.

۲. جوهرهٔ دین مسیحیت ارتباط انسان با خدا برای «نجات» است، و پیامی جز معنویّت و ارتباط با خدا ندارد. بنیانگذار مسیحیت هرگز درصدد تأسیس یک حکومت دینی مسیحی نبوده، بلکه احترام به حاکمیّت‌های موجود را نیز توصیه کرده است، نهایت انتظاری را که مسیحیت بعنوان یک دین در موضوع سیاست دارد همکاری دولتها با پدران روحانی در تأسیس و ادارهٔ کلیساها و آزادی تبلیغ و ارشاد مردم در کلیساهاست.

امّا اسلام حقیقتاً یک طرح جامع و برنامه زندگی اجتماعی را به پیروانش عرضه کرده است، و آنها را موظّف نموده تا به تحقّق بخشیدن همهٔ آن برنامه‌ها در جامعه، بلکه کرهٔ زمین بپردازند. گویا مسلمانان از نظر دینی متعهدند که الگوی حکومتی مدینه را در

---

(۱). Maxime Rodinson.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۵

سرتاسر جهان اجرا کنند.

از آنجا که اجرای آن برنامهٔ کامل زندگی، جز با تشکیل حکومت دینی میسر نیست، از نخستین اقدامات آن تشکیل حکومت است، چنان که مسلمانان هم در صدر اسلام و هم بعدها به تأسیس امپراطوری پرداختند.

امّا غرب شدیداً مایل است تا همهٔ ادیان، نقشی مانند نقش مسیحیّت کنونی داشته باشند، چنانکه بودائیان نیز همین نقش را دارند

(ولی این امر ممکن نیست زیرا) مسلمانان معتقدند که خداوند «عادل» به چیزی کمتر از «اجرای عدالت در همهٔ کرهٔ زمین» راضی نمی‌شود. «۱»

سپس وی تصریح می‌کند که این شناخت جدید از اسلام، بر اثر دگرگونیهای اخیر و نهضت اسلامی به ویژه انقلاب اسلامی ایران برای ما غربیان حاصل شد و دیدگاه سابق غربیان را نسبت به اسلام تغییر داد. «۲»

ماکسیم رودنسون پس از ذکر این دو ویژگی اسلام، متوجّه می‌شود که عملًا اقدام به بیان دو برتری از برتریهای دین اسلام بر دیگر ادیان کرده و ناخواسته موجب تبلیغ اسلام شده است، لذا این چنین به تخریب اسلام می‌پردازد:

«البتّه پیامبر اسلام (محمّد) نابغه بزرگی بود که دریافت شرایط عمومی اجتماعی و سیاسی جزیرهٔ العرب که فاقد حکومت و محکوم نظام قبیله‌ای بود، نیازمند تشکیل حکومت است، بر خلاف کشورهای ایران و رم که دارای حکومت بودند. بنابراین، شرایط خاص آن زمان عربستان اقتضای این خصیصه را داشت، افزون بر اینکه مسلمانان در طول لشکرکشی‌ها و فتوحات سرزمینهای دیگر، تمدّنهای آن سرزمینها را اقتباس کرده و به فرهنگ اسلام افزودند!». «۳»

متأسّفانه خودبرتربینی و تعصبهایی که غالباً دامنگیر غربیها، حتی دانشمندان آنهاست، به آنها اجازه نداده است دربارهٔ آنچه به عنوان «اصل» در مورد اسلام پذیرفته شده، پافشاری کنند که طبیعت اعتقاد اسلامی بر تشکیل حکومت عادلانه برای همه مردم جهان است. بر همین اساس این مستشرق- همان گونه که ملاحظه شد- در پایان بحث با تحلیل سستی از آن طفره رفته است.

*** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی، مؤسّسهٔ آموزشی امام خمینی (ره)، قم.

۴. اسد الغابهٔ، ابن اثیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۵. الاحکام السلطانیّه، ماوردی.

۶. الاسلام سیاسهٔ و عقیدهٔ، ماکسیم رودنسون، دار المطبعه، بیروت ۱۹۹۶ م.

---

(۱). الاسلام، سیاسهٔ و عقیده، ماکسیم رودنسون، ص ۳۵- ۳۱.

(۲). همان مدرک.

(۳). همان مدرک.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۶

۷. الإصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، ابن حجر عسقلانی، مطبعهٔ السعادهٔ، مصر.

۸. اصول الفقه، محمّد رضا المظفر، دار التعاون للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۹. أضواء علی السنّهٔ المحمّدیه، محمود ابو ریه مصری، دار الکتاب الاسلامی، قم، ۱۹۸۰ م.

۱۰. بحار الأنوار، علّامه محمّد باقر مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۱۱. تاج العروس، زبیدی محمّد مرتضی، المطبعهٔ الخیریه، مصر.

۱۲. تاریخ ابن عساکر، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

۱۳. تاریخ طبری، محمّد بن جریر طبری، مؤسّسهٔ الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ ق.

۱۴. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف (علّامهٔ حلّی)، مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السلام، قم.

۱۵. التراتیب الاداریه، ابن ادریس کتانی.

۱۶. تفسیر التبیان، محمّد بن الحسن (شیخ طوسی)، مکتبهٔ الامین، نجف اشرف.

۱۷. تفسیر کشاف، زمخشری، دار الکتاب العربی، بیروت.

۱۸. تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی، مؤسّسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ ق.

۱۹. تهذیب الاحکام، محمّد بن الحسن (شیخ طوسی)، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

۲۰. پیام قرآن، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و همکاران، مدرسهٔ الامام امیر المؤمنین، چاپ اوّل، ۱۳۶۷ ش.

۲۱. جوامع الجامع، أبو علی الفضل بن الحسن طبرسی، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

۲۲. جواهر الکلام، محمّد حسن نجفی، دار الکتب الاسلامیه، نجف اشرف، ۱۳۷۸ ق.

۲۳. الدرّ المنثور، جلال الدین سیوطی، دار المعرفهٔ، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۶۵ ق.

۲۴. دروس فی علم الاصول، شهید سیّد محمّد باقر صدر.

۲۵. سفینهٔ البحار، شیخ عباس قمی، انتشارات کتابخانهٔ سنائی.

۲۶. سنن ابو داود، ابی داوود سلیمان بن الاشعث السجستانی.

۲۷. شرح الازهار، امام محمّد المرتضی، غمضان، صنعاء، ۱۴۰۰ ق.

۲۸. شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، دار الکتب العلمیّه، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۸ ق.

۲۹. صحیفهٔ سجادیّه، امام زین العابدین علیه السلام.

۳۰. صحیفهٔ امام (نور)، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۳۱. الصحیح من السیرهٔ، سیّد جعفر مرتضی، دار الهادی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

۳۲. عاشورا؛ ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها، سعید داوودی- مهدی رستم‌نژاد، زیر نظر آیهٔ اللّه مکارم شیرازی، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۴.

۳۳. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمّد لیث واسطی.

۳۴. الغدیر، شیخ عبد الحسین امینی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران، ۱۳۶۶ ش.

۳۵. الفتوحات المکّیه، محیی الدّین عربی، دار صادر، بیروت.

۳۶. فتوح ابن اعثم، دار الندوهٔ الجدیده، بیروت، چاپ اوّل.

۳۷. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دار الفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.

۳۸. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی رازی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۳۹. الکامل فی التاریخ، ابن الاثیر، دار صادر، بیروت، ۱۴۰۲ ق.

۴۰. کتاب مقدّس.

۴۱. کتاب الامّ، امام شافعی، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۴۲. کنز العمّال، متقی هندی، دار الرساله، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۷

۴۳. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دار الفکر، بیروت.

۴۴. المحلّی، ابن حزم اندلسی، تحقیق احمد محمّد شاکر، دار الفکر، بیروت.

۴۵. مجمع البحرین، فخر الدین طریحی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۴۶. المجموع فی شرح المهذّب، محیی الدین نووی، دار الفکر للطباعهٔ و النشر، بیروت.

۴۷. المراجعات، سیّد عبد الحسین شرف الدین عاملی، مؤسّسهٔ الاعلمی، بیروت.

۴۸. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، مؤسّسهٔ آل البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۷ ق.

۴۹. المستدرک علی الصحیحین، محمّد بن عبد اللّه (حاکم نیشابوری).

۵۰. مسند احمد، احمد بن حنبل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۵۱. المعجم الکبیر، الطبرانی.

۵۲. المنجد، لویس معلوف، المطبعهٔ الکاتولیکیه، بیروت، ۱۹۶۶ م.

۵۳. مقدّمهٔ ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم.

۵۴. المقنعه، محمّد بن النعمان (شیخ مفید) جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۴۱۷ ق.

۵۵. مکاتیب الرسول، آیهٔ اللّه احمدی میانجی، دار صعب، بیروت.

۵۶. میزان الحکمه، محمّدی ری‌شهری، دار الحدیث، قم، چاپ اوّل.

۵۷. المیزان فی تفسیر القرآن، علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی، مؤسّسه نشر اسلامی (وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیّهٔ قم)، چاپ اوّل.

۵۸. النص و الاجتهاد، سیّد عبد الحسین شرف الدین عاملی، مطبعهٔ سید الشهدا، قم.

۵۹. النهایهٔ، شیخ طوسی، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.

۶۰. النهایهٔ فی غریب الحدیث و الاثر، ابن الاثیر، المکتبهٔ الاسلامیّه، چاپ اوّل، ۱۳۸۳ ق.

۶۱. نیل الأوطار، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی، دار الجیل، بیروت.

۶۲. وسائل الشیعهٔ، محمّد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۵۹

۱۸ احکام امضایی و تأسیسی و عرفی شدن احکام

اشاره

نحوهٔ امضای شارع

احکام امضایی و عرفی شدن احکام

ادّعای بی‌نیازی از احکام شرعی!

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶۱

احکام امضایی و تأسیسی و عرفی شدن احکام

پیشگفتار:

در مورد احکام امضایی و تأسیسی بحث روشن و منقّحی در کتب فقهی و اصولی دیده نمی‌شود. فقط همین اندازه هست که در بعضی از موارد می‌گویند فلان موضوع مطابق بنای عقلاست و «أمضاه الشّارع؛ شارع مقدّس آن را امضا کرده است». این تعبیر هم

در کتب اصولی در بـاب حجیّت خبر واحـد و حجیّت ظواهر الفاظ و ماننـد آن و هم در کتب فقهی، به ویژه در باب معاملات دیـده می‌شود.

آنچه از مجموع این گونه کلمات به دست می‌آید این است که احکام شرع تقسیمات گوناگونی دارند؛ یکی از تقسیمات آن تقسیم به احکام تأسیسی و امضایی است.

احکام تأسیسـی احکامی است که مسـبوق به سابقه‌ای نیست و از سوی شارع مقـدّس اسـلام تأسـیس شـده است؛ مانند غالب احکام عبادات و بسیاری از احکام مربوط به حلال و حرام. مثلًا در شـرع اسلام انواعی از گوشـتها تحریم شده و انواعی حلال معرفی شده است و همچنین دربارهٔ مشروبات و امثال آن که مسبوق به سابقه‌ای نبوده است.

البتّه نبایـد فراموش کرد احکـامی که در شـرایع سـابق بوده و اسـلام آن را بـا تغییراتی پـذیرفته است، همچون نمـاز و روزه و بعضـی عبـادات دیگر، آنهـا نیز جزء احکام تأسیسـی محسوب می‌شونـد. در مقابل احکام امضایی که احکامی است که در میان عقلا و اهل عرف وجود داشـته و آنجا که موافق مصالحی بوده است اسـلام و سایر ادیان آسـمانی آن را پذیرفته‌انـد؛ مانند خریدوفروش، اجاره، هبه، وصیت، صلح و حتّی نکاح و طلاق.

بعضـی نکـاح و طلاـق را به جهت تغییرات فراوانی که از سـوی شـریعت اسـلام در آن صـورت گرفته، شـبیه عبـادات، بلکه جزء آن شمرده‌اند؛ «۱» ولی به یقین جزء عبادات نیست و اصل و اساس آن جزء امور

---

(۱). جواهر الفقه (قاضی ابن براج)، ص ۴۲؛ تذکرهٔ الفقهاء، ج ۲، ص ۵۶۵؛ جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۱۸۳؛ مسالك شهید ثانی، ج ۸ ص ۹۱.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶۲

عقلائیّه‌ای است که اسـلام آن را پذیرفته است، هر چند قیود و شـرایط زیادی بر آن افزوده. و در آنجا که اسلام آن را فاقد مصلحت می‌دانسـته، نفی و ردع کرده است؛ مانند مسألهٔ رباخواری که از قدیم الایام تا به امروز در میان بسیاری از عقلای اهل عرف جاری و ساری بوده و اسلام شدیداً آن را نفی کرده است.

این نکته نیز قابـل توجّه است که احکـام امضـایی گـاه در مورد حکم عقـل است و گاه دربارهٔ قراردادهای عقلایی که این دو با هم بسیار متفاوت است.

مثلًا قبح ظلم و حسن عدالت از مستقلّات عقلیه است؛ نه امری قراردادی عقلایی و شارع مقدّس ظلم را تحریم و عدل را واجب کرده و به این ترتیب حکم عقـل را امضـا نمـوده است و قاعـدهٔ «کلّمـا حَکَم به العقـل حَکَم به الشـرع» نـاظر به این گونه موارد است؛ ولی مسـائلی وجود دارد که در دایرهٔ حکم عقـل نمی‌گنجـد، بلکه قراردادهایی است که عقلا در میان خودشان برای حفظ نظام زنـدگی اجتماعی یا خانوادگی جعل کرده‌اند این قراردادها سراسر معاملات بالمعنی الأعم (اعمّ از خریدوفروش و اجاره و وصیت و)... را شامـل می‌شود. اسـلام بسـیاری از آنها را که دارای مصـلحت برای فرد و جامعه بوده، امضا کرده است، بنابراین در واقع ما دو نوع حکم امضایی داریم؛ امضای حکم عقل و امضای حکم عقلا یا قراردادهای آنها. حتّی در مسألـهٔ حجیّت بسـیاری از امور ماننـد: خبر واحد، ظواهر الفاظ و شـهود باب قضاوت و امثال آن از همین قسم است، امّا باید توجّه داشت که اصـطلاح احکام امضایی بیشتر در مورد احکام عقلاییه به کار می‌رود نه حکم عقل.

ذکر این نکته نیز لازم است که در احکام امضایی، شارع مقـدّس با امضا کردن حکم عقلا، در واقع انشای حکمی بر طبق حکم آنها کرده، نه اینکه اساساً انشای حکمی در کار نباشـد، چنانکه ظاهر تعبیر بعضـی از بزرگان است. «۱» درست شبیه امضـای بیع در باب عقد فضولی و مانند آن که نوعی انشای ضمنی است.

نحوهٔ امضای شارع:

از بحث گذشته روشن شد که «احکام تأسیسی» احکامی است که شارع مقدّس آن را دربارهٔ موضوع معیّنی ابداع کرده و «احکام امضایی» مقرّرات یا آداب و رسوم و قراردادهایی است که در جامعه وجود داشته و شارع همان را بی‌کم‌وکاست یا غالباً با افزودن شرایطی آن را امضا نموده است.

اکنون سخن در این است که امضای شارع چگونه صورت می‌گیرد؟ بسیاری از فقها و اصولیون معاصر «۲» تصریح می‌کنند که امضای شارع دو گونه است:

---

(۱). أنوار الهدایهٔ (امام خمینی)، ص ۲۰۴.

(۲). اصطلاحات الاصول، ص ۷۰؛ منتقی الاصول، ج ۷، ص ۲۷- ۲۴. در حواشی آیهٔ اللّه مشکینی بر کفایه، ج ۳، ص ۳۳۶ و أجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸۳ و خیارات، ج ۲، ص ۶۶ نیز به این موضوع اشاراتی وجود دارد.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶۳

۱. شارع صریحاً آن را می‌پذیرد مثلًا در مورد بیع می گوید: «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» و یا دربارهٔ کل قراردادها و عقود می‌فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

۲. با سکوت خود آن را می‌پذیرد؛ به این معنا که یک نوع قرارداد اجتماعی یا سنتی در میان مردم و در محیط زندگی امامان معصوم رایج بوده و آنان نهی نکرده‌اند، به طوری که از این سکوت رضایت و امضای آن عمل، فهمیده می‌شود. مثلًا معمول در میان مردم این بوده که اموات خود را به خاک می‌سپردند و بعد از آن مراسم سوگواری یا بزرگداشت برای آنها می گرفتند و فرضاً پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام معصوم علیه السلام هیچ سخنی دربارهٔ آن نفرمودند و به اصطلاح نهی و ردع ننمودند. این عدم ردع دلیل بر امضاست و بسیاری از احکام امضاییه به همین شکل تحقّق یافته است.

همچنین در مورد اصول و قواعدی مانند حجیّت خبر واحد و مسألهٔ تقلید و تبعیّت افراد ناآگاه دربارهٔ مسائل فقهی از مجتهدان و آگاهان که اساس و پایهٔ آن را عقلای اهل عرف گذاشته‌اند و شارع مقدّس گاه با سکوت و عدم ردع و گاه با تصریح آن را امضا نموده است.

از این بحث نتیجهٔ مهمّی گرفته می‌شود و آن اینکه معنای احکام امضایی، عرفی شدن احکام اسلام نیست که هرچه در میان عقلای اهل عرف رایج شود از نظر اسلام مورد قبول باشد، بلکه همهٔ آنها به یکی از دو طریق فوق باید به امضای شارع مقدّس برسد.

احکام امضایی و عرفی شدن احکام

از آنچه گذشت، به روشنی ثابت شد که تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی به معنای عرفی شدن احکام نیست، آن گونه که بعضی پنداشته‌اند و تصوّر کرده‌اند در غیر دایرهٔ عبادات باید به سراغ احکام عرفی در هر عصر و زمان برویم و مثلًا آنچه را به عنوان حقوق بشر و احکام مجامع بین المللی یا احکام مصوب مجالس قانون‌گذاری به رسمیّت شناخته می‌شود، پذیرا شویم.

راهی را که آنها پیموده‌اند به شرح زیر است:

۱. تحوّل زندگی بشر، گسترش ارتباطات و در یک جمله «مدرنیته» موضوعات جدیدی را پیش پای بشر قرار داده است.

۲. از سوی دیگر ما معتقدیم که اسلام خاتم ادیان است و تکالیف و وظایف بشر را برای همهٔ زمانها آورده است.

۳. از سوی سوم ما می‌بینیم برای همهٔ موضوعات حکم صریحی در کتاب و سنّت نیست، بنابراین باید راه حلی برای گشودن این بن

بست پیدا کنیم، لذا پیشنهاد می‌شود مقرّرات اسلامی به دو بخش تقسیم گردد:

الف) بخش مناسک و عبادات که ثابت و غیر قابل تغییر است و عقل ما همهٔ مصالح آنها را درک نمی‌کند؛ این بخش را می‌بایست بر اساس وحی عمل کرد.

ب) بخش امور اجتماعی که قوانین و مقرّرات مربوط به آنها همیشه در حال تغییر است و

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶۴

می‌بایست همواره اجرا و عدم اجرای آنها با محاسبهٔ سود و زیان صورت گیرد. این بخش در حیطهٔ کار عقلا است که پیوسته با مشورت، مقرّرات مربوط به آنها را تصویب کنند. در این میان چون دولتهای مردمی می‌توانند نیروهای مختلف را جمع و وادار به بررسی کنند، عاقل‌ترین عقلاـ محسوب می‌شوند و تصویب مقرّرات حاکم بر جامعه بر عهدهٔ آنهاست، زیرا امور شهروندان را بر مبنای مصالح و منافع ملّی و مردمی رتق و فتق می‌کنند. به این ترتیب دولت منشأ اعتباریات حقوقی می‌شود.

طرح کنندگان این دیدگاه هنگام سخن در مورد عرفی شدن احکام، بر این عقیده‌اند که مکانیسم‌های درون دینی می‌تواند روند عرفی شدن را تسریع کند؛ از جملهٔ آن مکانیسم‌ها تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی است؛ به این معنا که اسلام بر بسیاری از احکام عرفی دوران جاهلیّت صحّه گذاشته و آنها را امضا کرده است و تنها در «فقه العبادهٔ» به تأسیس احکام جدید دست یازیده است و اگر پیامبر اسلام در زمان ما ظهور می‌کرد بر بسیاری از احکام عرفی موجود صحّه می‌گذاشت، زیرا قوانین عرفی عصر ما، به یقین از «فقه الجاهلیهٔ» پیشرفته‌تر و انسانی‌تر است.

بعضی از این گروه عقیده دارند که این مشکل در مورد مذهب اهل سنّت وجود ندارد، زیرا آنها از قیاس و استحسان و مصالح مرسله و ... استفاده می‌کنند و حکم را استنباط می‌نمایند. «۱»

نقد و بررسی:

ارائه این گونه راه حلها از یک سو به جهت عدم آگاهی کافی از مبانی فقهی و از سوی دیگر متأثر شدن از افکار غربیها و علاقه‌مندان به تمدّن غرب است؛ حال آنکه راه حل مشکل مسائل مستحدثه و مانند آن در اسلام پیش‌بینی شده است. در توضیح این معنا چند نکته گفته می‌شود:

۱. احکام و مقرّرات موضوعات جدید، بدون نیاز به قیاس و استحسان و مانند آن، از عمومات و اطلاقات ادلّه، قابل استنباط است. پیامبر خدا در خطبهٔ حجهٔ الوداع فرمودند:

«لیس من عملٍ یقرّب إلی الجنّهٔ إلّا قد امرتکم به و لا عمل یقرّب إلی النّار إلّا قد نهیتکم عنه

؛ هیچ عملی نیست که شما را به بهشت و سعادت نزدیک کند مگر اینکه من به آن امر کردم و هیچ عملی نیست که شما را به آتش دوزخ نزدیک کند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم». «۲»

به یقین منظور این نیست که اوامر و نواهی آن حضرت به صورت جزئی در همهٔ مسائل مورد نیاز انسان آمده باشد، بلکه بسیاری از آنها در عمومات و اطلاقات کتاب و سنّت وجود دارد، همان گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إنّما علینا أن نلقی إلیکم الأصول و علیکم أن تفرّعوا

؛ بر ماست که اصول احکام را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع را از

---

(۱). آنچه در بالا آمد برگرفته از اظهار نظرهای جمعی از روشنفکران جدید است و در کتاب «شاهد بازاری»، ص ۸۰ به آن اشاره شده است.

(۲). مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴؛ کنز العمّال، ج ۴، ص ۲۴.

آن استنباط نمایید». «۱»

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نیز می‌فرماید:

«علینا إلقاء الأُصول و علیکم التفریع»

. «۲» در حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است:

«إنّ اللّه تبارک و تعالی لم یـدع شـیئاً یحتاج الیه الأُمّـهٔ إلّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله و جعل لکلّ شـیء حـدّاً و جعل علیه دلیلًا یدلّ علیه

؛ خداونـد متعال هیچ چیزی را که امّت اسـلامی به آن نیازمند است فرو نگذاشـته مگر اینکه آن را در قرآن مجید نازل کرده و برای رسولش تبیین نموده است و برای هر امری حکمی قرار داده و برای آن دلیلی ذکر کرده که دلالت بر آن دارد». «۳»

گفتنی است که این نکته را امامـان اهـل بیت علیهم السـلام زمـانی بیـان کردنـد که اسـلام بسـیار گسترش یـافته و مسائـل مسـتحدثهٔ فراوانی، ظاهر شده بود و بعضی در همان زمان به قیاس و استحسان و مانند آن روی آورده بودند.

این نکته نیز قابل توجّه است که در بحث مسائل مسـتحدثه در همین کتاب، طرق اسـتنباط احکام مربوط به مسائل جدید کاملًا تبیین شده است.

۲. این راه منتهی به انکار بخش عمدهٔ احکام اسـلامی و بسـیاری از ضروریات دین می‌شود و چیزی برای اسلام جز محدودهٔ عبادات باقی نمی‌ماند و این خلاف اجماع و ضرورت اسلام است و هیچ یک از علمای اسلام (از شیعه و اهل سنّت) با آن موافق نیست.

۳. مفهوم این سـخن آن است که ارسـال رسـل و انزال کتب و زحمـات سلسـلهٔ انبیـا و اولیا تنها برای این بوده است که عباداتی را به مردم بیاموزند و در بقیهٔ امور با عقل و فکر خود، هرچه مصلحت دیدند برگزینند با اینکه می‌دانیم فکر انسان هر قدر پیش رفته باشد همیشه به مصالـح واقعی راه نمی‌یابد و در بسـیاری از اوقات خطا می‌کند؛ دلیل آن دگرگونی سـریع قوانین بشـری و تضادّ قوانین در جوامع مختلف با یکـدیگر است. به یقین خداونـدی که انسان را برای سـعادت آفریـده، بایـد دست او را در شـئون مختلف زنـدگی بگیرد و به راه راست هدایت کند.

۴. این طرز تفکّر نشـان می‌دهـد که معنـای احکام امضایی اسـلام به طور صـحیح فهمیـده نشـده است، همان گونه که گفتیم احکام امضـایی به این معنـا نیست که اسـلام همـهٔ احکـام عرفی را در غیر عبادات پـذیرفته، بلکه به این صورت است که هرگاه حکمی در میان عرف عقلا باشـد و اسـلام آن را مطابق مصالح انسانها ببیند و آن را صـریحاً امضا کند یا با سـکوت خود بر آن صـحه بگذارد، حکم اسلامی امضایی خواهد بود.

به بیان دیگر: اشـکال این مطلب آن است که هیـچ شاهـدی وجود ندارد که شارع، بنای عقلا را به کلّی امضا کرده باشد، بلکه آنچه ثابت و مسلم است این

---

(۱). وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۴۱، ح ۵۲ (باب عدم جواز القضاء و الحکم بالرأی).

(۲). همان مدرک.

(۳). کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲.

است که بعضـی از بنـاءات عقلا از جانب شارع طرد و ردع شـده و بعضـی از آنها امضا شـده است. پس بایـد تک تک بناءات فعلی

عقلا- را مورد بررسی قرار داد تا روشن شود که آیا چنین بنایی معاصر معصوم بوده است یا نه؟ اگر ثابت شود که بنایی خاص با همین قالب فعلی یا جوهرهٔ آن در عصر معصوم بوده و با عدم ردع و سکوت معصوم مورد امضا واقع شده، حجت است وگرنه نمی‌توان حجیّت آن را از طریق امضا ثابت کرد.

به سخن دیگر: بنای عقلا از حجّت‌های قطعی شرعی محسوب نمی‌شود و علّت تامّه برای حجیّت ندارد تا بدون نیاز به امضای شارع، معتبر تلقی شود، بنابراین تنها در صورتی می‌توان اعتبار آن را پذیرفت که مورد امضا یا عدم انکار شرع قرار گرفته باشد. زیرا واضح است که صرف استقرار عقلا بر روش معین، نشان دهندهٔ مقبولیّت آن نزد شارع مقدّس نیست. در نتیجه هر یک از بناءات عقلائیه فقط در صورتی اعتبار شرعی خواهد داشت که در مرئیّ و منظر شارع بوده و از سوی او مورد انکار قرار نگرفته باشد. «۱»

البتّه قابل توجّه است که بسیاری از برنامه‌های فعلی عقلا- که قالب ظاهری آن جدید است جوهره و مغز آن در قالب شکلهای دیگری از بنای عقلا در زمان معصومان وجود داشته و در واقع آنچه مورد امضا واقع شده، آن روح و جوهره است و شکل و قالب فعلی چون مصداقی از آن محسوب می‌شود امضایی به حساب می‌آید.

۵. اینکه بعضی تصوّر کرده‌اند اهل سنّت با این عقیده موافقند که بنای عقلا را در هر زمان دربارهٔ قوانین و مقرّرات می‌توان پذیرفت و استفاده از قیاس و استحسان و مصالح مرسله شاهد این معناست؛ امّا این اشتباه بزرگی است، زیرا اوّلًا آنها این امور را در موارد عدم وجود نصّ قائل هستند حال آنکه مدّعیان احکام عرفی در همهٔ احکام که در کتاب و سنّت طیّ نصوص بیان شده- جز عبادات- به آن عقیده دارند، بنابراین نظر فقهای عامّه با این ادّعا فاصلهٔ بسیار زیادی دارد.

ثانیاً مفهوم پیروی از قیاس و استحسان، حرکت در سایهٔ احکام منصوص است؛ یعنی در همه جا پایهٔ اصلی، نصوصی است که از شارع رسیده و موارد قیاس و مانند آن، در سایهٔ آن و هماهنگ با آن خواهد بود و این با عرفی شدن احکام مطلقاً سازگار نیست، هر چند فقهای امامیّه رجوع به قیاس و استحسان ظنّی را نیز نمی‌پذیرند و قواعد کلّی و عمومات و اطلاقات شرع را برای پاسخ گویی به نیازهای حاصل از مسائل مستحدثه کافی می‌دانند.

ادّعای بی‌نیازی از احکام شرعی:

از اینجا پاسخ ادعای دیگری نیز روشن می‌شود که می‌گویند این احکام مربوط به زمانی بوده است که بشر به رشد کافی نرسیده بود؛ ولی در عصر ما که به رشد کافی رسیده، نیازی به آن احکام ندارد و به

(۱). ر. ک: الاصول العامّة للفقه المقارن، ص ۱۹۸.

کودکی می‌ماند که به حدّ بلوغ رسیده، باید روی پای خود بایستد و به پیش برود.

پاسخ این سخن نیز روشن است:

اوّلًا وجود مکاتب مختلف و متضادّ حقوقی و تغییرات مداومی که بشر پیوسته در موادّ قوانین موضوعهٔ خود اعمال می‌کند کاشف از این است که بشر همچنان نیازمند به وحی است و از احاطهٔ کامل علمی برای وضع قوانین برخوردار نیست. هنوز- و شاید تا آخر کار- همان انسانی است که در عین توانایی در راه رفتن نیاز به راهنما دارد.

ثانیاً قانون‌گذاران عقلا-یی در بسیاری از موارد، تحت تأثیر جاذبه‌های زر و زور قرار می‌گیرند و جوّ آرامی برای اعمال عقل و درایت آنها فراهم نمی‌شود و شاهد آن اعمال نفوذهای فراوانی است که از جانب قدرتهای بزرگ در وضع قوانین در عصر ما و در مجامع جهانی صورت می‌پذیرد.

ثالثاً پذیرش این سخن به معنای نفی و نسخ بخش عظیمی از دین خواهد بود، زیرا مفهوم این سخن که بشر بر پای خود باید بایستد و با پای خود راه برود، این است که نیازی به وحی نیست و این با ادلّهٔ خاتمیّت پیامبر و حدیث

«حلال محمّد حلال إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ» «۱»

و مکلّف بودن انسانها در همهٔ ادوار سازگار نیست.

نکته:

آنچه تاکنون گفته شد در مورد احکام و مقرّرات امضایی بود؛ لکن باید توجّه داشت بحث امضایی بودن دربارهٔ ادلّهٔ احکام نیز قابل طرح است؛ بدین معنا که ممکن است شارع راه رسیدن به حکم شرعی را بر اساس طرق عقلایی برای کشف حکم که در میان عقلا رایج است امضا کرده باشد؛ مانند امضای حجیّت خبر واحد.

افزون بر این، بعضی عقیده دارند همهٔ طرقی که در استنباط احکام به کار می‌رود امضایی است؛ یعنی همهٔ آنها در میان عقلای اهل عرف برای اثبات مسائل حقوقی رایج بوده، شارع مقدّس اسلام آنها را با افزودن شرایطی و گاه بدون افزودن شرایط پذیرفته است؛ حجیّت ظواهر الفاظ و اصول اربعه (برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر، هرچند بعضی استصحاب را تنها اصل شرعی می‌دانند؛ نه عقلی) و همچنین مرجّحات باب تعارض و حجیت قول مجتهد و حجیّت ید و حتّی اجماع، همهٔ اینها ادلّهٔ امضایی محسوب می‌شوند. چنانکه گفته شد این سخن به این معنا نیست که شارع مقدّس اسلام همهٔ روشهای متداول در میان عقلا را بدون هیچ گونه تغییری به رسمیّت شناخته باشد و آنها را حجّت بداند، بلکه به این معنا است که روشهای عقلایی را احیاناً با شرایط و قیود و اصلاحاتی، پذیرفته است و هنگامی که این ادلّه، با صغریاتی که از کتاب و سنّت گرفته می‌شود ضمیمه گردد، دلیل کاملی را تشکیل می‌دهد که حکمی شرعی از آن استنباط می‌شود و طبعاً آن حکم

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹، باب البدع و الرأی و المقاییس؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۶۰، باب ۳۱، ح ۱۷.

امضایی نیست.

مثلًا خبری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امام معصوم علیه السلام مربوط به استحباب غسل جمعه می‌رسد که راویان آن مورد اعتمادند و می‌دانیم شرع مقدّس حجیّت اخبار افراد مورد اعتماد را پذیرفته است. در اینجا صغری و کبرایی به این صورت تشکیل می‌شود:

استحباب غسل جمعه در خبری به وسیلهٔ ثقات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است و خبر ثقات، حجّت است، بنابراین غسل جمعه مستحب است. واضح است که این حکمی تأسیسی است، هر چند روش استنباط، امضایی باشد.

نتیجه:

با توجّه به آنچه در بحثهای گذشته آمد به این جمع‌بندی دست می‌یابیم:

۱. بی‌شک آیین اسلام، خاتم ادیان و پیامبر اسلام خاتم انبیاست و به شهادت ادلّهٔ گوناگون، حلال او تا قیامت حلال و حرام او تا قیامت حرام است.

۲. با گذشت زمان و پیشرفت جامعهٔ انسانی و تنوّع وسایل مختلف زندگی و تغییر در روابط اجتماعی، مسائل مستحدثه‌ای پیدا می‌شود که حکم آنها به طور صریح در کتاب و سنّت نیامده است؛ ولی یک سلسله قواعد کلّی و عمومات و اطلاقات در کتاب و

سنّت داریم که همهٔ این موضوعات را می‌توان از آن استنباط کرد، بنابراین نه نیازی به قیاس و استحسان ظنّی و مانند آن است و نه پناه بردن به مسألهٔ عرفی شدن احکام.

۳. احکام اسلام را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

الف) احکامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله مستقیماً بر اساس وحی برای موضوعات و روابط اجتماعی اعلان فرمود.

ب) احکامی که از انبیای پیشین در جامعه رواج داشت و از طرف شارع اسلام به امضا رسید و در قرآن مجید یا در روایات اسلامی تلقی به قبول شده است.

ج) احکام و مقرّراتی که در میان عقلا بر اساس یک سلسله مصالح وجود داشته و شارع مقدّس اسلام آنها را غالباً با اصلاحاتی و گاه بدون اصلاحات پذیرفته است. این احکام را احکام امضایی می گویند؛ ولی احکام قسم اوّل، احکام تأسیسی نام دارد. قسم دوم از یک نظر جزء احکام تأسیسی است و از نظر دیگر جزء احکام امضایی محسوب می‌شود؛ زیرا منتهی به وحی است، هر چند وحی در شرایع سابقه باشد، و امضایی است، زیرا قبل از اسلام وجود داشته و اسلام آن را امضا کرده است.

۴. امضا ممکن است به صورت صریح باشد؛ مانند آیهٔ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به قراردادهای اجتماعی و معاملاتی، و ممکن است با سکوت و عدم نهی انجام گیرد و این در جایی است که در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله یا امامان معصوم علیهم السلام صورت گرفته باشد و آنها از آن نهی و ردعی نکرده باشند،

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۶۹

بنابراین هرگاه در عرف عقلای امروز احکامی وضع شود که در سابق نبوده هرگز نام احکام امضایی بر آن نمی‌توان گذاشت و اعتبار شرعی ندارد مگر اینکه به طور قطع مشابه احکامی باشد که در زمان شارع مقدّس بوده و مورد امضا قرار گرفته باشد.

۵. احکامی که از عمومات و اطلاقات ادلّه و قواعد کلّی شرع برای موضوعات مستحدثه استنباط می‌شود ممکن است احکام امضایی باشد یا تأسیسی. بستگی به قواعد و عمومات و اطلاقاتی دارد که آن حکم از آن استفاده شده است؛ هرگاه آن عمومات و اطلاقات و قواعد جنبهٔ تأسیسی داشته، فروع مستنبط از آن نیز تأسیسی است و اگر جنبهٔ امضایی داشته، فروع آن نیز امضایی است.

۶. تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی منحصر به احکام فقهی نیست، بلکه قواعد اصولی مانند حجیّت خبر واحد و ظواهر الفاظ و اصول عملیّهٔ چهارگانه و مانند آن را نیز شامل می‌شود، حتّی قواعد فقهی که برزخی است میان مسائل اصولی و مسائل فقهی؛ مانند قاعدهٔ «لا ضرر» و قاعدهٔ «تجاوز» و «فراغ» و «قرعه» و مانند آنها نیز در این تقسیم (تقسیم به تأسیسی و امضایی) داخل است.

*** منابع و مآخذ

۱. اصطلاحات الاصول، آیهٔ اللّه مشکینی، دفتر نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.

۲. الاصول العامّهٔ للفقه المقارن، محمّد تقی حکیم، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.

۳. أنوار الهدایهٔ، امام خمینی قدس سرّه، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سرّه، ۱۴۱۵ ق.

۴. أجود التقریرات آیهٔ اللّه خویی، (تقریرات آیهٔ اللّه نایینی)، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ ق.

۵. بحار الأنوار، علّامه محمّد باقر مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶. تذکرهٔ الفقهاء، علّامهٔ حلّی، مکتبهٔ الرضویّهٔ لإحیاء الآثار الجعفریّه.

۷. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسّسهٔ آل البیت، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۸. جواهر الفقه قاضی ابن براج، تحقیق ابراهیم بهادری، جامعهٔ مدرّسین، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.

۹. خیارات، سیّد مصطفی خمینی، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سرّه، ۱۴۱۸ ق.

۱۰. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۱۱. کنز العمّال، علی متقی هندی، مؤسّسهٔ الرسالهٔ، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.

۱۲. مسالک، شهید ثانی، مؤسسهٔ المعارف الاسلامیه، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ق.

۱۳. مستدرک، حاکم نیشابوری، دار المعرفهٔ، ۱۴۰۶ ق.

۱۴. منتقی الاصول، محمّد حسین روحانی، چاپخانهٔ امیر، ۱۴۱۳ ق.

۱۵. وسائل الشیعهٔ، شیخ حرّ عاملی، طبع دار الکتب الاسلامیّه.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۱

۱/ ۱۹ منابع تشریع در ادیان دیگر

اشاره

الف) منابع شریعت مسیحی رسالت حضرت عیسی مسیح علیه السلام

تقابل شریعت و طریقت در آیین مسیح

نسخ شریعت تورات در مسیحیّت

شریعت مسیحی

منابع تشریع در مسیحیّت کاتولیک

واژه‌نامه

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۳

منابع تشریع در ادیان دیگر

الف) منابع شریعت مسیحی

اشاره

اشاره: اهمیّت فقه اسلامی و آموزه‌های قرآن و سنّت نبوی و مکتب اهل بیت علیهم السلام و گستردگی آنها هنگامی روشن می‌شود که با شرایع موجود مقایسه گردد، این مقایسه بسیار آموزنده و برای مسلمین جهان مایهٔ افتخار است.

رسالت حضرت عیسی مسیح علیه السلام:

به طوری که می‌دانیم، حضرت عیسی علیه السلام که در جامعهٔ توحیدی و دیندار بنی اسرائیل برانگیخته شده بود، احکام تورات را تأیید می‌کرد و زمان و مکان او مقتضای آوردن احکام تازهٔ فراوانی نبود: «(مُصَدِّقاً لِمٰا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰاةِ وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ)»؛ آنچه را پیش از من در تورات بوده، تصدیق می‌کنم؛ و (آمده‌ام) تا پاره‌ای از چیزهایی را که (بر اثر ظلم و گناه) بر شما حرام شده، (مانند گوشت بعضی از چهارپایان و ماهی‌ها) حلال کنم». «۱»

در انجیل کنونی مسیحیان نیز احکام انگشت شماری (مانند تحلیل مقرّرات شنبه و تحریم طلاق) به آن حضرت نسبت داده شده و از قول وی چنین آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم. زیرا هرآینه به شما می‌گویم: تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه‌ای یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود.

پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهـد، در ملکوت آسـمان کمترین شـمرده شود. امّا هر که به عمل آورد و تعلیم نمایـد، او در ملکوت آسـمان بزرگ خوانـده خواهـد شـد. زیرا به شـما می‌گویم تا عدالت شـما بر عدالت کاتبان [تورات] و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد». «۲»

هدف از این سـخنان، دفع توهّم نسخ احکام تورات است؛ زیرا طبق این نقل حضـرت مسیح علیه السـلام در ادامهٔ سخن، به گونه‌ای توجّه مخاطبان خود را از ظاهر آن احکام به باطن آنها جلب می‌کنـد که ممکن است کسـی گمان برد وی درصـدد نسخ آن احکام است.

---

(۱). آل عمران، آیهٔ ۵۰.

(۲). انجیل متّی، ۵: ۲۰- ۱۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۴

در واقع، آن حضـرت در خطابهٔ خود که به «موعظهٔ روی کوه» معروف است و باب‌های ۵، ۶ و ۷ انجیل متّی را فرا می‌گیرد، منحصراً بر «بعـد عرفـانی» احکـام تورات تأکیـد می‌کنـد. پس مسـیحیت در آغـاز، گونه‌ای از عرفـان یهودی بوده و پیروانش آن را «طریقت» می‌نامیده‌اند. «۱» هر چنـد به تدریـج به دینی مسـتقل تبـدیل شـده است. البتّه همین مسـیحیت که ادعـا کردیم عرفان یهودیت است، خـودش عرفـان و عارفـانی دارد. یهـودیت نیز ماننـد مسـیحیت و هر دین دیگر، عرفـان و عارفـانی دارد. عرفـان یهـودی «قبالا» یعنی «مقبول» نامیده می‌شود.

تقابل شریعت و طریقت!

عرفـان چیست؟ توجّه از ظـاهر به باطن؛ از صورت به معنا؛ از لفظ به محتوا؛ از اسم به مسـمّا؛ از جسم به روح؛ از مبادی به غایات؛ از شریعت به طریقت؛ از شهود به غیب؛ از قرب به حضور؛ از عقل به عشق و...

اصل این توجّه را همـهٔ دینـداران قبول دارند و هیچ کس لزوم آن را انکار نمی‌کند. ولی در اینکه آیا در این توجّه، باید بین ظاهر و باطن جمع کرد یا اینکه برای وصول به باطن، باید ظاهر را کنار گذاشت و حتّی به ضدّ آن روی آورد، اختلاف است.

همه می‌دانیم که سیّد عارفان حضـرت رسول اکرم صـلی الله علیه و آله و حضـرت امیر المؤمنین علیه السـلام در عین توجّه کامل به باطن، از ظاهر اعمال دینی چیزی را فروگـذار نمی‌کردند. الفاظ و عبارات آنان نیز از خاکساری در درگاه الهی حکایت داشت و از شطحیات و ادعاهای عریض و طویل دور بود.

عارفان فراوانی نیز در جهان اسـلام آن عزیزان را سـرمشق خود قرار دادنـد و سـیر و سـلوک معنوی خالصـی را برگزیدند و رسـتگار شدند.

امّا پس از چنـدی، کسانی در این مسـیر پا نهادند که به بهانهٔ توجّه به باطن، به ظاهر دین بی‌اعتنایی می‌کردند. شـطحیاتی مشـتمل بر ادعای الوهیت و توهین به مقدّسات اسلام نیز از آنان صادر شد، تا آنجا که برخی از ایشان برای تحریک باطن، استفاده از موسیقی، رقص، شاهد، شراب و مواد مخدر را توصیه کردند!

نسخ شریعت تورات در مسیحیّت:

بی‌اعتنـایی به شـریعت به بهانـهٔ توجّه به طریقت که در بخش کوچکی از پیکر امّت اسـلام رخ داد، سراسـر مسـیحیّت را فرا گرفت و هنوز چند صـباحی از صـعود حضرت عیسی مسیح علیه السلام به آسمان نگذشته بود که یکی از مخالفان آیین جدید به نام «پولُس»

دست از مخالفت برداشت و پس از ورود به آن آیین، شریعت تورات را نسخ کرد و عمل به آن را مانع کمال دانست. این «رسول» مسیحیّت که در برخی احادیث اسلامی «۲» و تحقیقات غیر کلیسایی غرب، بنیانگذار مسیحیّت موجود معرفی شده است، رساله‌های متعدّدی برای افراد و جوامع مسیحی روزگار خود

(۱). کتاب اعمال رسولان، ۹: ۲ و ۲۲: ۴.

(۲). بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۱۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۵

نوشته و در آنها شریعت را محکوم کرده و گفته است:

«لهذا این شریعت را می‌یابم که وقتی می‌خواهم نیکویی کنم، بدی نزد من حاضر است. زیرا بر حسب انسانیت باطنی، به شریعت خدا خشنودم، لیکن شریعتی دیگر در اعضای خود می‌بینم که با شریعت ذهن من منازعه می‌کند و مرا اسیر می‌سازد به آن شریعت گناه که در اعضای من است. وای بر من که مردی شقی هستم! کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد؟ خدا را شکر می‌کنم به وساطت خداوندگار ما عیسی مسیح.

خلاصه اینکه من به ذهن خود شریعت خدا را بندگی می‌کنم و امّا به جسم خود شریعت گناه را». «۱»

پولس در ادامهٔ سخن، نتیجه می‌گیرد که مسیحیان در مورد شریعت بازخواست نخواهند شد؛ زیرا شریعت امری جسمانی است: «پس هیچ قصاص نیست بر آنانی که در مسیح عیسی هستند؛ زیرا که شریعتِ روحِ حیات در مسیح عیسی مرا از شریعت گناه و موت آزاد گردانید. زیرا آنچه از شریعت محال بود، چون که به سبب جسم، ضعیف بود، خدا پسر خود را در شبیه جسم گناه و برای گناه فرستاده، بر گناه در جسم فتوا داد تا عدالت شریعت کامل گردد در ما که نه بر حسب جسم، بلکه بر حسب روح رفتار می‌کنیم. زیرا آنانی که بر حسب جسم هستند، در چیزهای جسم تفکّر می‌کنند؛ و امّا آنانی که بر حسب روح هستند، در چیزهای روح». «۲»

او اعلام می‌کرد که ایمان برای نجات کافی است و توجّه به شریعت با ایمان منافات دارد: «جمیع آنانی که از اعمال شریعت هستند، زیر لعنت می‌باشند؛ زیرا مکتوب است: «ملعون است هر که ثابت نماند در تمام نوشته‌های کتاب شریعت تا آنها را به جا آرد». امّا واضح است که هیچ کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود؛ زیرا که عادل به ایمان زیست خواهد نمود. امّا شریعت از ایمان نیست، بلکه آن که به آنها عمل می‌کند، در آنها زیست خواهد نمود. مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد؛ چون که در راه ما لعنت شد، چنان که مکتوب است: «ملعون است هر که بر دار آویخته شود».

تا برکت ابراهیم در مسیح عیسی بر امّت‌ها آید و تا وعدهٔ روح را به وسیلهٔ ایمان حاصل کنیم». «۳»

از نظر پولس، دوران شریعت به سر آمده و دوران ایمان فرا رسیده است. شریعت مقدّمهٔ ایمان بوده و حکم مربّی را داشته است: «امّا قبل از آمدن ایمان، زیر شریعت نگاه داشته شده بودیم و برای آن ایمانی که می‌بایست مکشوف شود، بسته شده بودیم.

پس شریعت لَلهٔ ما شد تا به مسیح برساند تا از ایمان عادل شمرده شویم. لیکن چون ایمان آمد، دیگر زیر دست لَله نیستیم». «۴»

شریعت مسیحی:

از آنچه گذشت، نباید نتیجه گرفت که مسیحیّت شریعت ندارد، بلکه باید گفت که مسیحیّت «شریعت محور» نیست، بر خلاف یهودیت که شریعت محور است. فیلسوف آلمانی «هگل» فرآیند پدید آمدن

(۱). رسالهٔ پولس به رومیان، ۷: ۲۵- ۲۱.

(۲). همان مدرك، ۸: ۸- ۱.

(۳). رسالهٔ پولس به غلاطیان، ۳: ۱۴- ۱۰.

(۴). همان مدرك، ۳: ۲۵- ۲۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۶

شریعت مسیحی را در کتاب استقرار شریعت در مذهب مسیح که به زبان فارسی نیز ترجمه شده، بررسی کرده است.

برای آگاهی از چگونگی شریعت مسیحی توجّه به چند نکته ضروری است:

۱. همهٔ ادیان از مردم زندگی اخلاقی می‌خواهند، و دستورهای آنها به نحوی برای اصلاح بشر مقرر شده است. مردم نیز با رعایت آن دستورها در این دنیا به مقداری تهذیب، دست می‌یابند. آری حیات دینی از مقداری اخلاق برخوردار بوده و اکنون نیز چنین است.

۲. مسیحیّت به گناه‌های اخلاقی قتل نفس، دزدی، زنا، دروغ، غیبت، تهمت و مانند اینها بسیار حساس است و اصولًا هیچ دینی نمی‌تواند این امور را مجاز بداند یا نسبت به آنها حساس نباشد. آری، احکام تعبّدی مانند حرمت گوشت خوك در مسیحیّت یافت نمی‌شوند.

۳. فدا شدن مسیح برای گناهان بشر نیز راه گناه را برای مسیحیان نمی‌گشاید، همان‌طور که توبه و عفو و رحمت خدای متعال و شفاعت اولیای او راهگشای گناه برای مسلمانان نیست.

۴. اعتراف به گناه نزد کشیش در مسیحیت ارتدکس و کاتولیك نیز به منظور کاهش گناه درست شده است و همهٔ آنان حتّی کشیشان و اسقفان و پاپ آیین اعتراف را مکرّر به جا می‌آورند. البتّه اعتراف به گناه در اسلام، یهودیّت و مسیحیّتِ پروتستان جایز نیست. در این ادیان، گناه را باید با خود خدای مهربان در میان گذاشت و استغفار کرد.

۵. مسیحیت برخی از احکام تعبّدی تورات مانند حرمت خوردن قربانی‌های بتان و خون و حیوان خفه شده را قبول دارد. «۱»

۶. مسیحیّت برخی احکام منسوب به حضرت عیسی علیه السلام مانند تحریم طلاق را جدی می‌گیرد.

۷. و سرانجام اینکه مسیحیت شریعت مبسوطی به نام کانُن لا (Canon Law) دارد که کلیسا آن را وضع کرده است؛ زیرا کلیسای مسیحی ادعا می‌کند که حقّ تشریع دارد.

منابع تشریع در مسیحیّت کاتولیک:

اشاره

می‌دانیم حقّ تشریع در تمام ادیان الهی، ذاتاً از آن خداوند است. اوست که عالَم و آدم را آفرید و دقیقاً از ظرفیّت و توان انسان آگاه است. و خود بهتر می‌داند که چه چیزهایی مایهٔ سعادت و کمال یا فساد و تباهی آدمی است.

در آیین مسیحیّت نیز بر این نکته تأکید شده است که حق تشریع در انحصار خداست، جز اینکه خداوند در مواردی خاص این حق را به عده‌ای واگذار کرده است تا در صورت نیاز برای رفع حاجت و رهایی از بن بست به جعل و تشریع قوانین بپردازند و هرچه را که جعل نمودند به عنوان شریعت محسوب شده و اطاعت آن بر همه لازم و واجب است.

---

(۱). کتاب اعمال رسولان، ۱۵: ۲۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۷

چنانچه در کتاب مقدّس از قول خداوند می‌خوانیم: «پادشاهان بوسیلهٔ من حکمرانی می‌کنند و تشریع کنندگان به اذن من، قانون [الهی] وضع می‌نمایند». «۱»

برابر آموزه‌های دینی مسیحیّت، خداوند این حقّ تشریع را به دو دسته تفویض نموده است، که عبارتند از:

۱. اربابان کلیسا

آنان می‌توانند در مواردی به تشریع احکام دست زده و آن را به عنوان شریعت (و فرمان خداوند) قلمداد کنند. چنانکه در کتاب مقدّس می‌خوانیم حضرت مسیح به پطرس فرمود:

«آنچه را که در زمین ببندی، در آسمان بسته خواهد شد، و آنچه که در زمین گشایی در آسمان گشوده خواهد شد». «۲»

مقصود از این کلام- چنانکه «یوحنا پطرس غوری» تصریح کرده‌اند- آن است که هرچه که مقام کلیسایی به عنوان شریعت وضع کند به عنوان فرمان و حکم خداوند محسوب شده و پیروی آن بر همگان واجب است. «۳»

همچنین در کتاب مقدّس می‌خوانیم که حضرت عیسی علیه السلام به حواریون فرمود: «هرکس سخن شما را بشنود (و از شما اطاعت کند) سخن مرا شنیده است، و هرکس (احکام) شما را حقیر شمارد مرا حقیر شمرده است و هرکس مرا حقیر شمارد در حقیقت خدایی که مرا فرستاده است حقیر شمرده است». «۴»

«یوحنا پطرس غوری» در کتاب «مختصر اللاهوت الأدبی» می‌نویسد: از این تعبیر: «هرکس سخن شما را بشنود سخن مرا شنیده است» استفاده می‌شود که متولّیان کلیسا از مقام جعل و تشریع احکام برخوردارند.

وی با استناد به استدلال عقلی می‌گوید:

«متولّیان کلیسا از آنجا که در نوع خود یک هیئت کاملی هستند که مدیریت دینی جامعه را به عهده دارند، لازم است برای إعمال این مدیریت، متناسب با مسئولیت سنگین خویش، از مقام تشریع احکام برخوردار باشند.

علاوه بر این انجام وظایفی چون منع مردم از ارتکاب منکرات و تشویق آنان به انجام اموری که موجب تقرب به خداوند است خود چنین حقی را برای آنان ضروری و لازم می‌کند». «۵»

وی سپس می‌افزاید: «علاوه بر اینها عملًا نیز سنّت و رویهٔ همیشگی کلیسا چنین بوده است که احکام و فرایضی را به عنوان احکام تشریعی وضع کرده و می‌کنند و حتّی شورایی را بدین منظور در کلیسا تشکیل داده تا در موارد لزوم به تشریع احکام جدید دست بزنند». «۶»

*** امّا اینکه چه کسانی در کلیسا از حق وضع احکام

---

(۱). کتاب امثال سلیمان ۸: ۱۶- ۱۵؛ مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴.

(۲). انجیل متّی، ۱۶: ۱۹.

(۳). ر. ک: مختصر اللاهوت، ص ۱۱۵- ۱۱۴.

(۴). انجیل لوقا، ۱۰: ۱۶.

(۵). ر. ک: مختصر اللاهوت، ۱۱۵- ۱۱۴.

(۶). ر. ک: همان مدرک.

تشریعی برخوردارند؟

در پاسخ می‌گوییم: پاپ، شورای عام، اسقفان و شوراهای خاص، هر یک به فراخور حال و رتبه خویش به تفصیلی که می‌آید، از این حق برخوردار می‌باشند.

پاپ یعنی اسقف رم حق دارد برای کلّ کلیسا احکام تشریعی وضع کند؛ چنانچه در کتاب مقدّس می‌خوانیم:

حضرت مسیح علیه السلام به پطرس گفته است: «بره‌های مرا خوراک بده ... گوسفندان مرا شبانی کن». «۱» روشن است مراد از «شبانی کردن» در این عبارت مدیریت و تدبیر است. همچنین آن حضرت (به پطرس) گفته است: «آنچه را در زمین ببندی، در آسمان بسته می‌شود». «۲» این سخنان که به پطرس گفته شده است، شامل پاپ نیز می‌شود؛ زیرا او خلیفهٔ وی در کلیسای عام رم، بلکه اسقف اعظم و کلیددار و شبان شبانان و نایب مسیح علیه السلام بر روی زمین است.

امّا شورای عام نیز می‌تواند برای کلّ کلیسا احکام تشریعی وضع کند؛ زیرا آن شورا در حق تعلیم و تدبیر، جانشین کلیساست، پس باید برای کلّ کلیسا حق وضع احکام شریعت داشته باشد. ولی باید توجّه داشت که احکام صادرهٔ از این شورا به تنهایی رسمیّت ندارد مگر اینکه خود پاپ یا نایب او ریاست آن را بر عهده گیرند و احکام آن را تأیید کنند؛ زیرا شورا نمی‌تواند بدون جلب نظر پاپ، جانشین کلیسا شود.

امّا اسقفان می‌توانند شرایعی را برای قلمروهای خود وضع کنند؛ زیرا چنین ولایتی برای اتقان مدیریت قلمروهایشان ضرورت دارد. از جملهٔ مؤیدات این امر عبارتی است از کتاب اعمال رسولان که دارد: «پس نگاه دارید خویشتن و تمامی آن گله را که روح القدس شما را بر آن، اسقف، مقرر فرمود تا کلیسای خدا را رعایت کنید». «۳»

و این ولایت را اسقف از طریق انتصاب مشروع به دست می‌آورد؛ ولی او حق ندارد حکمی را در مقابل شریعت پاپ وضع کند؛ زیرا دانی بر عالی ولایتی ندارد.

پس نمی‌تواند چیزی را که با شریعت عام مخالف باشد یا از قوت آن بکاهد، مقرّر دارد. همچنین اگر اسقف، احکام و مقرّراتی را پس از استماع نظرات گروه کلیسایی خود، بدون تشکیل شورا وضع و ابلاغ نماید، این احکام علی الاصح از ابدیت برخوردار است و مانند این است که برای آنها شورا تشکیل داده باشد، همانطور که بِندیکت ۱۴ در سینود شبانی خود (کتاب ۱۳، فصل ۵، شمارهٔ ۱) گفته است.

اسقفان اعظم و پاتریارک‌ها نمی‌توانند برای قلمروهای سوفرگان‌ها(Suffragan)یعنی اسقفی که تحت ولایت اسقفان اعظم یا پاتریارک‌ها قرار دارد) شرایعی وضع کنند؛ زیرا آنان حقیقتاً رئیس قلمروهای مذکور نیستند، هر چند حق دارند شکایت‌هایی را که به آنان احاله می‌شود، به طور مشروع استماع کنند و آنها را فیصله دهند.

امّا شوراهای خاص می‌توانند احکام تشریعی را برای کل اقلیم وضع کنند؛ زیرا همان‌طور که هر فردی از اسقفان می‌تواند احکامی را برای قلمرو خود وضع کند،

---

(۱). انجیل یوحنا، ۲۱: ۱۶- ۱۵.

(۲). انجیل متّی، ۱۶: ۱۹.

(۳). کتاب اعمال رسولان، ۲۰: ۲۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۷۹

همهٔ آن افراد می‌توانند گرد آیند و شورایی را برای طایفه یا اقلیم خود تشکیل دهند و در آن، احکامی را برای آن اقلیم یا طایفه وضع کنند. ولی بر آنان لازم است که پس از تشکیل آن شورا، احکام و مقرّراتی را که در شورای خود وضع می‌کنند، برای بررسی نهایی به شورای تِرِنْت تقدیم کنند؛ و این به مقتضای قانون قدیمی است که پاپ سیکستوس ۵ در یکی از فتواهای خویش مقرّر

داشته و دربارۀ شورای ترِنْت گفته است: «این شورا باید قاطعانه امر کند که احکام شوراهای اقلیمی، هر جا که تشکیل شود، به آن تقدیم شود تا آن احکام را یکی پس از دیگری نقد و بررسی کند».

همچنین از سخن بندیکت ۱۴ در سینود شبانی که گفت: «اینکه سیکستوس ۵ امر کرده است آن احکام پیش از ابلاغ، به این شورا تقدیم شود، برای برخوردار شدن از تأیید مقام پاپی نیست، بلکه برای این است که اگر در آن حکم سختگیری شدید یا چیزی که موهم نااستواری است دیده شود، اصلاح گردد. ولی گاهی اتفاق می‌افتد که احکام شوراهای اقلیمی پس از نقد این شورا و اصلاح از تأیید و توشیح اسقف اعظم پاپ برخوردار می‌شوند و این در پاسخ به تقاضای مطران‌هایی است که آن شوراها را تشکیل می‌دهند». به هر حال تأیید مقام پاپی نسبت به شوراها به صورت عام یا به صورت خاص ممکن است. «۱»

ولی در مورد احکام سینودهای شبانی، وجوب تقدیم آنها به شورا و تأیید آنها از جانب مقام پاپی شرط نشده است. «۲»

*** ۲. فرمانروایان

در آموزه‌های مسیحیت امروزی دومین گروهی که برخوردار از مقام تشریع می‌باشند فرمانروایان و حکما می‌باشند. آنان می‌توانند جهت رسیدن به مقاصد کلان مدیریتی به جعل احکام تشریعی دست بزنند. در کتاب امثال سلیمان می‌خوانیم که خداوند فرمود: «به وسیلۀ من پادشاهان سلطنت می‌کنند و با اذن من قانون‌گذاران به تشریع قوانین استوار دست می‌زنند». «۳»

همچنین در رسالۀ پطرس رسول آمده است:

«[از فرمانها] پیروی کنید ... خواه از پادشاه باشد که فوق همه امّت و یا از حکّام که رسولان وی هستند». «۴»

روشن است که این تعابیر می‌رساند که فرمانروایان و امرا حق صدور احکام و وضع قوانین تشریعی را دارند و این حق از ناحیۀ خداوند به آنان تفویض شده است.

گذشته از این مستندات نقلی، آنان معتقدند عقلًا نیز طبیعی به نظر می‌رسد که اگر برابر آیینی، مدیریت رعایا از جانب خداوند به فرمانروایان و حکما واگذار شده باشد، طبعاً مقام تشریع نیز به آنان واگذار شده است. «۵»

***

---

(۱). ر. ک: سینود شبانی بندیکت ۱۴، کتاب ۱۳، فصل ۵ و کتاب ۱۲، فصل ۵، شمارۀ ۱۳.

(۲). همان مدرک.

(۳). کتاب اعمال رسولان ۱۵: ۲۹.

(۴). رسالۀ اوّل پطرس ۲: ۱۳.

(۵). ر. ک: مختصر اللاهوت، شمارۀ ۱۰۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۰

حال سؤال اساسی این است که چه کسانی از فرمانروایان دنیوی برخوردار از مقام تشریع هستند؟

در پاسخ می‌گوییم: بر اساس آیین مسیحیّت کنونی فرمانروایانی برخوردار از چنین مقامی هستند که ولایت عالی داشته باشند و آن ولایت از دیگری ناشی نشده باشد مانند پادشاه، امیر و رئیس جمهور قانونی، به خلاف فرمانده ارتش و استاندار و سایر کسانی که ولایتشان اصلی نیست. «۱» همچنین این مقام از آنِ کسانی است که بالاصاله اعمال ولایت می‌کنند، و اگر اتفاقاً تحت ولایت شخص دیگری قرار گیرد، آن والی اعلی می‌تواند شرایع وی را تنقیح یا ابطال کند و از این قبیل است شرایع مدنی امیران تیولدار (Feodary)؛ زیرا فرمانروایی که آن زمین را تیول وی ساخته است، می‌تواند شرایع او را تنقیح یا ابطال کند، همان‌طور که پاپ

می‌تواند شرایع اسقف یا شورای اقلیمی یا رئیس راهبان رسمی را تنقیح یا ابطال کند. «۲»

واژه‌نامه

اسقف:

به وکیل و مباشر امورات خلق گفته می‌شود. در عهد جدید، لفظ «شیخ» و «قسّیس» و «شبان» نیز به همین معناست تنها تفاوت در این است که «اسقف» بر خود منصب نیز اطلاق می‌شود، ولی «قسّیس» یا «شیخ» یا «شبان» به شخصِ مباشرِ تکالیف مجمع یهودی گفته می‌شود. بر همین اساس «پُطرس» مسیح علیه السلام را شبان و اسقف، خطاب کرده و پُولس حواری، پس از ذکر صفات و خصایل اسقف، مسیح علیه السلام را نمونهٔ اعلی و اعظم آن دانسته است. «۳»

«اسقف اعظم» به اسقفی گفته می‌شود که بر سایر اسقف‌های یک ناحیه ریاست دارد. «۴»

امیران تُیولدار:

به رئیس قوم و یا شیخ و پیشوای قوم «امیر» گفته می‌شد و «تُیول» به مِلك و زمینی گفته می‌شد که از طرف پادشاه به برخی از رجال مملکتی واگذار می‌شد تا مستمرّی خود را از آن وصول کنند و به آن شخص «تُیولدار» می‌گفتند.

«امیران تُیولدار» به فرماندهانی گفته می‌شد که از چنان مِلکی برخوردار بودند. «۵»

بِندیکت:

اسم عدّه‌ای از پاپهاست و «بندیکت ۱۴» (۱۷۴۰ – ۱۷۵۸) در رونق دادن کلیساهای شرقی همّت گذاشت و در راه اتحاد، گام برداشت. «۶»

پاپ:

پدر و رئیس روحانی پیروان مذهب کاتولیك را پاپ می‌گویند که مقرّ او در واتیکان (رم) است «۷» (و مطابق آنچه در متن آمده به او «اسقف رُم» گفته می‌شود).

---

(۱). ر. ك: فتاوای ذمی، شمارهٔ ۷۹ به بعد.

(۲). ر. ك: مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴.

برای مطالعهٔ بیشتر در این باب به دو منبع زیر مراجعه شود:

الف) دائرۂ المعارف فارسی، ص ۲۰۰۹– ۲۰۰۸.

ب) مجموعهٔ الشرع الکَنَسی، گردآوری و ترجمهٔ حنانیا الیاس کسّاب.

(۳). قاموس کتاب مقدّس، ص ۵۶.

(۴). فرهنگ عمید.

(۵). قاموس کتاب مقدّس، ص ۱۰۸؛ فرهنگ عمید، مادّهٔ «تیول».

(۶). المنجد، بخش اعلام.

(۷). برهان قاطع، واژهٔ «پاپ».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۱

پاتْریارْک:

رئیس رؤسای اسقف‌ها «۱» (نظیر قاضی القضاة).

پِطْرُس:

یکی از حواریون است که در زبـان سـریانی «کیفـاس» خوانـده می‌شود. نام او در آغاز شـمعون بود و پس از آنکه به همراه برادرش «اندریاس» و دو رفیق دیگرشان «یعقوب» و «یوحنّا» مشغول ماهی‌گیری بود با عیسی علیه السلام ملاقات نمود، آن حضرت او را به تبعیّت از خود دعوت کرد و وی را «کیفـاس» نامیـد و به او «آدم‌گیری» (صـید انسان‌هـا برای تربیت به جای صـید ماهی) آموخت به گونه‌ای که یکی از رسولان دوازده‌گانه به حساب آمد. او در سال ۶۴ یا ۶۶ یا ۶۸ میلادی، به صلیب کشیده شد و به شهادت رسید. «۲»

پُولس:

یکی دیگر از حواریّون است که در زبـان عبرانی به او شـاؤل می‌گفتنـد. چون سـی سـال از سنّش گـذشت در میان قوم یهود، مورد توجّه و شخصـی نافذ الامر گشـته، در شـریعت و علوم دینیّه مهارت تامّ یافت و بر حسب قواعد فریسیّان (طایفه‌ای از یهود که عزلت گزین بودنـد و صاحبان یکی از دو مکتب فقهی معروف یهودی و در مقابل مکتب صدوقیان به حساب می‌آیند «۳») تن به ریاضات شاقّه سپرد و عالمی مرتاض و حافظ قوی و متعصّب در دین یهود و دشـمن تلـخ دین مسـیح گردیـد. در این حال بود که مسیح علیه السـلام در راه دمشق بر او ظاهر گشـته و از طریق اعجاز هـدایت یافت و تابع دین مسیح شـد و دل و جان و اندیشه و قوّت و قدرت خود را تماماً به مسـیح سپرد و تمـام تلاش خویش را در خـدمت انتشار انجیل مسـیح صـرف کرد و با رسوم و قواعـد عبادت و دین یهود ضدیّت نشان داد، لذا توسّط رومیان در قیصریّه محبوس گردید.

آنچه گذشت تعریفی است که در «قاموس کتاب مقدّس» آمده است ولی بر اساس آنچه در متن این نوشـتار آمده، او پس از صـعود حضـرت مسیح به آیین مسـیحیّت وارد شـد و شـریعت تورات را نسخ کرد و عمل به آن را مانع کمال دانست و بنیانگذار مسـیحیّت موجود شد، یعنی مسیحیّت که از دل یهودیت برآمده بود با دو دستاورد پولس، به شکل دینی کاملًا جدا از یهودیت درآمد: نخست الهیات مسـیحی است که به تدریج عیسای مسیح علیه السـلام را به یکی از اشـخاص تثلیث تبدیل کرد و دیگر حذف «شـریعت» (به تعبیر پولس: حذف «یوغ شریعت») از تعالیم مسیحی.

تِرِنت:

شورای جهانی کلیسای کاتولیک که در قرن شانزدهم برای مقابلهٔ با «پروتستانها» بوجود آمد.

سوفرگان:

اسقفی که تحت ولایت اسقفان اعظم یا پاتریارک‌ها قرار دارد.

سیکستوس:

نام پنج تن از پاپها که مشهورترین آنها سیکستوس ۴ (۱۴۷۱- ۱۴۸۴ م) است و سیکستوس ۵ (۱۵۸۵- ۱۵۹۰ م) کلیسای بزرگ

---

(۱). المنجد، مادّهٔ «بطر».

(۲). قاموس کتاب مقدّس، ص ۲۲۳- ۲۲۰.

(۳). ر. ک: به واژهٔ «فریسیان» در فصل «منابع شریعت یهود».

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۲

«پطرس قدّیس» را بنا نهاد. «۱»

سینود شبانی:

مجموعهٔ احکامی که از جانب بندیکت ۱۴ صادر شد.

فریسیان:

جمع «فریسی» (به معنای عزلت گزین) نام یکی از فرق یهود است که اصل آن معلوم نبوده، در کتاب عهد عتیق نیز مذکور نمی‌باشد.

دیانت این فرقه در ایّام مسیح جنبهٔ ریایی داشت و امورات ظاهریّه را در نهایت اهمیّت مراعات نموده، اعتنایی به روح مطلب و حقیقت نداشتند بلکه متعبّد به روایاتی بودند که در تفسیر شریعت مکتوب، از موسی دست به دست و سینه به سینه به آنها رسیده بود و شریعت سماعی نام داشت (بر خلاف صدوقیان، قوم دیگری از یهود که منکر شرایع سماعی بودند). فریسیان معتقد به دوام و بقای نفس و عذاب و عقاب و عنایت و توجّهات الهی بودند (بر خلاف صدوقیان که قیامت و ثواب و عقاب و ملائکه و ارواح را منکر بودند و معتقد بودند که نفس هم با جسد فانی می‌شود و نیز اعتقاد داشتند به آزادی مطلق انسان و تفویض تامّه از برای بنی نوع بشر) فریسیان از جانب مسیحیّتِ نشأت گرفته از پندارها و تحریفات پولس (که می‌پنداشت دوران شریعت به سرآمده و دورهٔ ایمان فرا رسیده) متّهم شدند که آنها (فریسیان) روح شرایع و جان احکام را ضایع نمودند و عیبشان این است که تنها از تمام چیزهایی که شرعاً نجس و ناپاک است دوری جسته، ابداً اعتنایی به نجاست قلب و ناپاکی اندرون ندارند؛ به همان مقدار که از امور حقیقیّهٔ واصلیّه صرف نظر نموده بودند در مباحث ظاهریّه مباحثه می‌داشتند و از طور و طرز فتیله‌ای که از برای چراغ روز شنبه می‌بایست سوخته شود، گفتگو می‌نمودند و یا اینکه مباحثه و مشاجره می‌داشتند که آیا خوردن تخمی را که مرغ در روز شنبه گذارد جایز است یا نه. «۲»

قبالا:

به معنای «مقبول» نام عرفان یهودی است.

کاتبان:

کـاتب به معنـای یادآورنـده و نگارنـدهٔ وقـایع، عـالی‌ترین منصب در بارگـاه داوود و سـلیمان و پادشاهان «یهودا» (یهودا نام یکی از برادران دوازده گانهٔ یوسف، و جدّ پدری داوود پیامبر و نوزده پادشاهی که از نسل داوود بودند) بوده است. علاوه بر داشـتن منصب وقایع نگاری، چنین می‌نمایـد که مسـتشار پادشاه نیز بوده، در ایّام جنگ و زمان تعمیرات هیکل (محل عبادت یهود در اورشـلیم که توسّط سلیمان نبی علیه السلام بر کوه اوریا بنا شده بود) مسئولیت جنگ و تعمیر هیکل را به عهده داشت. «۳»

کانُن لا

(Canon Law)

: نام شریعت مبسوط مسیحیت که کلیسا آن را وضع کرده است (زیرا کلیسای مسیحی مدّعی است که حق تشریع دارد).

متّی:

یکی از شاگردان و حواریون مسیح است که همواره از آغاز بعثت آن حضـرت تا زمان صعودش ملازم آن حضرت بود و به واسطهٔ قرعه از برای خدمت آن حضرت انتخاب شد. انجیلی که او

---

(۱). المنجد، بخش اعلام.

(۲). ر. ك: قاموس كتاب مقدّس، ص ۵۵۲ و ص ۶۵۳- ۶۵۲.

(۳). ر. ك: قاموس كتاب مقدّس، ص ۶۸۱ و ۷۱۰ و ۹۳۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۳

نوشت (به نام انجیل متی) پیش از اناجیل دیگر انتشار یافت، برخی بر آنند که در سال ۳۸ میلادی و برخی دیگر می‌گویند مابین ۵۰ تا ۶۰ تصنیف شد.

(المنجـد در بخش اعلام می‌گویـد: او این کتـاب را برای مسـیحیان یهودی الاصل فلسـطین نگاشت) تقلیـدیان (طرفـداران مطالب و احکـامی که در کتـاب مقـدّس مـذکور نیست بلکه دست به دست و سـینه به سـینه از یوشع بن نون به نسل‌هـای بعـدی یهود رسـیده است) معتقدنـد که وی در «کوش» موعظه نموده، در آنجا به شـهادت نایل گردیـد و برخی دیگر گمان می‌برند که وی در «یهودیّه» به خدمت مشغول بود تا اینکه یهودیان سنگسارش کردند. «۱»

مطران‌ها:

«مطران» معرّب «متروپولین» به معنای «سراسقف» است که از مقامات عالیهٔ روحانی و کلیسایی است. «۲»

***** منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. انجیل لوقا.

۳. انجیل متّی.

۴. انجیل یوحنّا.

۵. بحار الأنوار، علّامهٔ مجلسی، مؤسّسهٔ الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶. برهان قاطع، محمّد حسین خَلَف تبریزی، مؤسّسهٔ انتشارات امیر کبیر، تهران.

۷. جاهلیّت و اسلام، علّامهٔ یحیی نوری.

۸. فرهنگ عمید، حسن عمید، مؤسّسهٔ انتشارات امیر کبیر، تهران.

۹. قاموس کتاب مقدّس.

۱۰. مجموعهٔ الشرع الکَنَسی، گردآوری و ترجمهٔ حنانیا الیاس کسّاب.

۱۱. مختصر اللاهوت الأدبی، یوحنا پطرس غوری.

۱۲. المنجد، لویس معلوف، انتشارات اسلام.

---

(۱). قاموس کتاب مقدس، ص ۲۶۲ و ۷۸۲.

(۲). جاهلیّت و اسلام، (تألیف علّامه یحیی نوری)، ص ۴۶۲.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۵

۲/ ۱۹ منابع تشریع در ادیان دیگر

اشاره

ب) منابع شریعت یهود ادوار شریعت یهود

منابع شریعت یهود- منابع مکتوب

- منابع قانونی شریعت یهود

واژه‌نامه

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۷

منابع تشریع در ادیان دیگر

ب) منابع شریعت یهود

اشاره

اشاره: همانگونه که گذشت اهمیّت فقه اسلامی و آموزه‌های قرآن و سنّت نبوی و مکتب اهل بیت علیهم السلام و گستردگی آنها هنگامی روشن می‌شود که با شرایع موجود مقایسه گردد. این مقایسه بسیار آموزنده و برای مسلمین جهان مایهٔ افتخار است.

گفتار اوّل: ادوار شریعت یهود

اشاره

اگر آغاز شریعت یهود را از زمان خروج بنی اسرائیل از مصر و نزول ده فرمان (حدود ۱۲۸۰ ق م) بدانیم، شریعت یهودی نزدیک به ۳۳ سده قدمت دارد. در این دوران طولانی، تحوّلات و تطوّرات بسیاری در این نظام راه یافته است. با این همه، تاریخ شریعت یهود را می‌توان به دو دورهٔ اصلی تقسیم کرد: دوران «شریعت مکتوب»، و دوران «شریعت شفاهی». شریعت یهودی با تورات آغاز شد و آنگاه رفته رفته مباحث شریعت شفاهی شکل گرفت تا آنکه نهایتاً در شکل «میشنا» و «تلمود» تدوین شد (که توضیح این دو خواهد آمد).

شکل‌گیری شریعت شفاهی تأثیرات بسیاری بر شریعت و حیات یهودی بر جای گذاشت.

دوره‌های شریعت یهودی که در ذیل به طور مختصر مورد اشاره قرار می‌گیرد از ده دوره تشکیل می‌شود که سه دورهٔ اوّل آن دوره‌های «شریعت مکتوب» است و هفت دورهٔ دیگر آن که از دورهٔ تنّائیم- یعنی دوره‌ای که در آن، شریعت شفاهی رسماً تدوین می‌شود- آغاز می‌گردد دوره‌های «شریعت شفاهی» می‌باشد.

الف) دورهٔ کتاب مقدّس

دورهٔ کتاب مقدّس یا تورات از زمان وحی تورات به موسی در سینا (حدود ۱۲۸۰ ق م) آغاز می‌گردد و تا زمان عزرا و نحمیا (از رهبران بنی اسرائیل) (حدوداً میانهٔ سدهٔ پنجم ق م) ادامه می‌یابد. قوم اسرائیل پس از خروج از مصر در طی نبردهای طولانی مدّت به رهبری موسی، یوشع و...

سرزمین فلسطین (ارض مقدّس) را به تصرف در آوردند و حکومت تشکیل دادند. این حکومت رفته

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۸

رفته اوج گرفت، که نقطهٔ اوج آن دوران پادشاهی داوود (۱۰۰۴. ۹۶۵ ق م) و پسرش سلیمان (۹۶۵. ۹۲۸ ق م) بود.

ب) دورهٔ سوفریم (کاتبان)

دورهٔ سوفریم «۱» یا کاتبان از سدهٔ پنجم پیش از میلاد، یعنی از دوران عزرا و نحمیا، آغاز می‌شود.

قوم یهودی پس از بازگشت از تبعید بابلی (۵۲۸ ق م) با بازسازی معبد اورشلیم جانی تازه گرفتند. این زمان سرآغاز دورهٔ معبد دوم (۵۲۰ ق م- ۷۰ م) است، دوره‌ای مهم که به ویژه شریعت یهودی را بسیار متحوّل کرد. بخش عمدهٔ این دوران مطابق با حاکمیّت پارسیان بر فلسطین (۵۳۸. ۳۲۲ ق م) است. یکی از بزرگان یهودی به نام عزرای کاتب، شورایی را به نام مجمع کبیر یا کِنِست هگدولا «۲» بنیاد گذاشت که عالمان یهودی (سوفریم یا کاتبان) در آنجا به شرح و تفسیر تورات می‌پرداختند. «۳»

ج) دورهٔ زوگوت (جفت‌ها)

پس از پایان فعالیت مجمع کبیر (بین ۲۵۰ تا ۲۰۰ ق م)، که با سلطهٔ یونانیان بر سرزمین فلسطین (۳۳۲. ۱۴۰ ق م) همزمان است، دوره‌ای جدید آغاز می‌شود. از حدود سال ۱۶۰ ق م مجمعی به نام سنهدرین «۴» یا مجمع عالی دینی و قضایی یهودی شروع به فعالیت می‌کند. سنهدرین متشکل از ۷۱ تن از عالمان و کاهنان یهودی بود و فعالیّت آن در دورهٔ حکومت حشمونائیم (گروهی یهودی که در مبارزه با یونانیان پیروز شدند و در سال‌های ۱۴۰ تا ۳۷ ق م حکومت کردند) و ابتدای دورهٔ رومیان (۳۷ ق م به بعد) ادامه داشت. این دوره دورهٔ زوگوت «۵» نام گرفته است، زیرا پنج جفت (زوگوت: جفت‌ها) از عالمان معروف یهودی رهبری سنهدرین را در این دوره بر عهده داشتند. از هر جفت، یکی ناسی «۶» (رئیس) بود که ریاست سنهدرین را به عهده داشت و

دیگری آو بت دین «۷» قائم مقام ناسی و رئیس دادگاه شرع بود. آخرین جفت از این رهبران هیلل و شَمّای، صاحبان دو مکتب فقهی معروف یهودی، بودند و با فوت ایشان (حدود ۱۰ تا ۳۰ م) دورهٔ «جفت‌ها» (زوگوت) به پایان رسید.

د) دورهٔ تنّائیم (معلّمان)

دورهٔ تنّائیم، «۸» که گاه دورهٔ شریعت شفاهی یا دورهٔ میشنا نیز نامیده می‌شود، دو سدهٔ اوّل میلادی، یعنی از مرگ هیلل تا مرگ یهودا هناسی (حدود ۲۲۰ م)، را شامل می‌شود. این دوره که از مکتب‌های هیلل و شمّای برخاسته است نقشی مؤثر بر شریعت یهودی دارد. در این دوره، شش نسل از معلمان

---

(۱). ۳. soferim

(۲). Kenesset ha- Gedolah

(۳). Cf. Y. D. G.," Soferim", EJ., v. ۱۵, p. ۷۹- ۸۱.

(۴). Sanhedrin

(۵). zugot

(۶). nasi

(۷). av bet din

(۸). tannaim

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۸۹

شریعت شفاهی که به تَنّا «۱» («معلم»؛ جمع: تنّائیم) شناخته می‌شوند فعالیّت داشتند.

در دورهٔ تنّائیم عمدتاً دو دسته آثار خلق شد؛ یکی آثاری که از نوع قانون نامه‌اند. در این آثار هلاخاها تحت باب‌های خاص شریعت به گونه‌ای فشرده تدوین شده‌اند. دستهٔ دوم عبارت‌اند از میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی که نوعی تفسیر مبسوط بر اسفار پنج‌گانه‌اند. اثر مهم دستهٔ اوّل عبارت است از میشنا، اثر یهودا هناسی، و در مرحلهٔ بعد، از نظر اهمیّت در نظر یهودیان، می‌توان به آثار عقیوا و مئیر اشاره کرد. دورهٔ تنّائی با مرگ یهودا هناسی (۲۲۰ م) که بیش از ۵۰ سال «ناسی» یا رهبر دینی قوم یهود بود، به پایان می‌رسد. «۲»

ه) دورهٔ آمورائیم (شارحان)

آمورائیم «۳» (جمع آمورا به معنای شارح و مفسّر) لقب عالمانی است که پس از تکمیل میشنا تا به انجام رسیدن تلمود می‌زیستند. ایشان عمدتاً دست به کار شرح و تفسیر میشنا و نیز تدوین میدراش‌های اگادایی (یعنی میدراش‌ها و تفسیرهایی که به مباحث غیر هلاخایی، مانند روایات، نکات پندآمیز و...

می‌پرداختند) بودند. آموراها با شرح و تفسیر هلاخاهای میشنا، هلاخاهای نهایی (قوانین و شریعت یهودی) را از آن استخراج می‌کردند.

دورهٔ آمورائیم پنج نسل از عالمان سرزمین فلسطین (تا پایان قرن چهارم) و هشت نسل از عالمان بابل (تا پایان قرن پنجم) را در برمی‌گیرد.

حاصل کار ایشان دو تلمود بابلی و فلسطینی (یا اورشلیمی) است.

در فلسطین، عنوان این آموراها «ربّی» «۴» و در بابل «راو» «۵» بود.

ولی نباید از نظر دور داشت که تلمود دربارهٔ اعتبار و مرجعیت آمورائیم معتقد است: آموراها نباید با گفته‌ای از کتاب میشنا یا حتّی یکی از باریتاهای «۶» تنّائیم مخالفت کنند. از این رو، اگر در روند بحث تلمودی مشخص شود که یک دیدگاه با دیدگاه میشنا مخالف است، رد می‌شود. «۷»

پایان تلمود بابلی (حدود ۵۰۰ میلادی) نقطهٔ پایان دورهٔ آمورائیم است.

و) دورهٔ ساوورائیم (حکما)

پس از پایان تلمود بابلی، عالمان بابلی، که در این دوره به ساوورائیم «۸» («حکما») معروف‌اند، تا پایان قرن ششم و به نقلی تا میانهٔ سدهٔ هفتم، دست به کار ویرایش تلمود بابلی بودند. از این رو، این دوره در حقیقت بخش پایانی دورهٔ تلمود است. اطلاعات مربوط به این دوره ناچیز است و شخصیت‌های

---

(۱). tanna

(۲). .Cf. D. S.," Tanna، Tannaim"، EJ.، v. ۱۵، p. ۷۹۸- ۸۰۰؛

گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۵- ۱۱.

(۳). .amoraim

(۴). .Rabbi

(۵). .Rav

(۶). توضیح باریتا خواهد آمد.

(۷). .Sh. S.," Amoraim"، EJ.، v. ۲، p. ۸۶۵- ۷۵

(۸). savoraim

چندان تأثیرگذاری در این دوره فعالیّت نداشته‌اند.

آنان مطلب جدیدی را به تلمود نیفزودند و صرفاً توضیحاتی را افزودند که تا حدّی شبیه آرای آموراها بود.

با این حساب، کار ساووراها عبارت بود از تنظیم و فصل‌بندی تلمود، روشن کردن برخی از آرای هلاخایی نامعلوم، بیان بحث‌ها و توضیحات اضافی متون موجود، و افزودن عبارت‌های کوتاه راهنما برای تسهیل مطالعهٔ متن. «۱»

ز) دورهٔ گائونیم (نوابغ)

با تدوین شریعت شفاهی در میشنا و تلمود، تحوّل و تطور شریعت یهود به پایان نرسید، بلکه دوران جدیدی آغاز شد که آثار مهمّی را نیز در شریعت یهود در پی داشت. از پایان دورهٔ تلمود تا حدوداً میانهٔ سدهٔ یازدهم را دورهٔ گائونیم «۲» می‌نامند.

نام این دوره از واژهٔ «گائون» (به معنای نابغه، علّامه) که لقب رسمی رؤسای آکادمی‌های بابل (سورا و پومبدیتا) بود گرفته شده است. در بخش عمدهٔ این عصر آکادمی‌های بابل مرکز معنوی و فرهنگی کل جامعهٔ یهودی بود و بیشتر جوامع یهودی فتاوا و

احکـام گائون‌هـا را به طور مطلق می‌پذیرفتنـد. ایشان می‌کوشـیدند تا تلمود را، در شـکلی که از ساووراثیم دریافت کرده بودنـد، به گونه‌ای تفسیر کنند که قانون نامهٔ مورد پذیرش، در همهٔ موضوعات اجتماعی و دینی شود.

از مهم‌ترین عالمـان دورهٔ گـائونیم می‌توان به این افراد اشاره کرد: عمرام، «۳» سعدیا، «۴» سموئیل بن هوفنی، «۵» شریرا و حای «۶» که با مرگ او دورهٔ گائونی نیز به پایان می‌رسد.

ح) دورهٔ ریشونیم (مراجع نخستین یا متقدّمان)

عصر ریشونیم «۷» (یا متقدّمان، مراجع نخستین) از زمان اسـحاق الفاسـی «۸» در میانـهٔ سـدهٔ یازدهم آغاز می‌شود و تا قرن شانزدهم (دوران یوسف قارو و تـدوین کتاب شولحان عاروخ و نیز مَپّا «۹» اثر موسی ایسرلس «۱۰») ادامه می‌یابد. این عصر را دوران برجستهٔ شریعت یهود در دورهٔ پس از تلمود (پساتلمود) می‌داننـد. در این دوره آثار قابل ملاحظه‌ای در شـریعت یهودی تـدوین شـد. در این عصـر قانون‌گذاری اجتماعی در میان آنها رونق بسـیاری یافت. آغاز دورهٔ ریشونیم با افول آکادمی‌های بابل و پیدایش مراکز جدید آموزشی در سرزمین‌های آوارگی، از جمله شمال آفریقا، اسپانیا و دیگر کشورهای اروپایی هم زمان است. از عالمان دورهٔ

---

(۱).. D. S.," Savora، Savoraim"، EJ.، v. ۱۴، p. ۹۲۰– ۲۱.

(۲). gaonim

(۳). Amram

(۴). Saadyah

(۵). Amram

(۶). Saadyah

(۷). rishonim

(۸). Isaac al– Fasi

(۹). Mappah

(۱۰). Moses Isserles

ریشونیم، می‌توان به اسحاق الفاسی، ابن میمون، یعقوب آشر، یوسف قارو، اشاره کرد. «۱»

ط) دورهٔ اَحَرونیم (متأخّران)

دورهٔ احرونیم، «۲» به معنـای «متـأخران» یـا مراجع متأخر، از زمان یوسف قارو و موسـی ایسـرلس در قرن شانزدهم آغاز می‌شود و تا قرن هجدهم و به نقلی تا عصر حاضر ادامه می‌یابد. علّت نام‌گذاری ایشان به «متأخران» آن است که از مراجع متقدّم، یعنی ریشونیم، متمایز شوند.

کتاب شولحان عاروخِ یوسف قارو، به همراه مَپّا اثر موسـی ایسرلس که در حقیقت برای رفع کاستی‌های کتاب قارو نوشته شد، نقطهٔ اوج قانون‌نامه‌نویسـی در حقـوق یهـودی است و این کتـاب، بـا افزوده‌هـای ایسـرلس، مرجع مـورد قبـول حقـوقی و شـرعی در همهٔ روزگاران بعدی تلقی شده است، و از این رو است که تدوین این آثار را نقطهٔ آغاز دورهٔ بعد، یعنی احرونیم، دانسته‌اند.

در میان سرشناس‌ترین دورهٔ احرونیم می‌توان به داوود بن سموئیل هَلوی، «۳» شبتای بن مئیر هَکوهن، «۴» هارون کیدانوور «۵» و سلیمان گنزفرید «۶» اشاره کرد. «۷»

ی) دورهٔ لغو استقلال قضایی یهود تا عصر حاضر

با لغو استقلال قضایی یهود در سرزمین‌های آوارگی، نقطهٔ عطفی در تحوّلات شریعت یهودی پدید آمد. این دوره را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد: از اواخر قرن هجدهم تا آغاز قرن بیستم، از آغاز قرن بیستم تا زمان اشغال فلسطین و تأسیس دولت اسرائیل در ۱۹۴۸؛ و از استقرار آن دولت به بعد. «۸»

تا پیش از قرن هجدهم، یهودیان بخش مجزایی را در درون جامعه، به ویژه در کشورهای اروپایی، تشکیل می‌دادند. با این همه، یهودیان در این جوامع از استقلال نسبی قضایی به ویژه در موضوعات مدنی و نیز اجرای برخی مجازات‌ها در آنچه مربوط به خودشان بود، برخوردار بودند.

از قرن هجدهم با مطرح شدن نظریهٔ «تساوی همهٔ افراد بشر بدون توجّه به نژاد و مذهب و » ... در اروپا، یهودیان نیز آزادی بیشتری یافتند. این آزادی پیامدهایی برای یهودیان داشت. از یک سو، دولت‌های اروپایی استقلال قضایی یهودیان را که تا آن زمان وجود داشت لغو کردند، چرا که به اعتقاد ایشان، لازمهٔ تساوی افراد این بود که همهٔ شهروندان دعاوی خود را بر اساس قانون واحدی در دادگاه رسمی کشور مطرح کنند. از این رو، یهودیان از

---

(۱). M. E.، op. cit.، p. ۱۲۲، I. T. S.،" Rishonim"، EJ، v. ۱۴، p، ۱۹۲- ۳.

(۲). ahEaronim

(۳). David benSamuel HaLevi

(۴). David benSamuel HaLevi

(۵). Aaron Kaidanover

(۶). Solomon Ganzfried

(۷). Y. Ho.،" AhEaronim"، EJ.، v. ۱۷، p. ۱۳۵- ۸.

(۸). M. E.، op. cit.، ۱۲۳.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۲

اجرای مجازات‌های خاصِ یهودی منع شدند. از سوی دیگر، برداشتن مرزها باعث شد که یهودیان با دیگر شهروندان جامعه تعامل بیشتری پیدا کنند و این امر پایبندی به قوانین یهودی را در میان یهودیان تضعیف کرد.

لغو استقلال قضایی بسیاری از عالمان یهودی را نگران کرد. در بیشتر جوامع، صلاحیّت مراجع یهودی فقط در بخش حقوق خانواده (مانند ازدواج و طلاق) باقی ماند.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرهٔ المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرهٔ المعارف فقه مقارن؛ ص: ۵۹۲

ظهور صهیونیسم در اوایل قرن بیستم، موجب تأسیس انجمن‌هایی به ویژه در مسکو و سرزمین فلسطین شد که هدف آن بازگشت به شریعت یهودی به عنوان یکی از ارکان حیات یهودی بود. از آن زمان، نحوهٔ تلفیق حقوق شرعی و قواعد عرفی مورد بحث و مناقشه

بوده است که تاکنون نیز در اسرائیل ادامه دارد.

در سال ۱۹۲۱ دادگاه عالی حاخامی در سرزمین فلسطین تشکیل شد. این نهاد افزون بر نظارت بر دادگاه‌های حاخامی، که در موضوعات مربوط به احوال شخصیّه مانند ازدواج و طلاق و وصیّت صلاحیّت داشتند، وظیفهٔ وضع تقاناها یا مصوّبات جدید را، نیز برای خود قائل بود.

در کنار دادگاه‌های حاخامی یا شرعی، دادگاه‌های عمومی نیز تشکیل شدند. این دادگاه‌ها در دعاوی راجع به احوال شخصیّه بر اساس قوانین یهودی حکم می‌کنند، مگر در جایی که قانون کشور صراحتاً حکم آن موضوع خاص را معین کرده باشد.

در قوانین مربوط به حقوق مالی و به ویژه در موضوعات کیفری، نهاد قانون‌گذاری اسرائیل بر اساس ضوابط عرفی عمل کرده است و ضمانت اجراهای مقرر در قوانین این کشور در بیشتر موارد با قوانین سنتی یهودی مطابقت ندارد. «۱»

این بود فشرده‌ای از دوران شریعت یهود با فراز و نشیب‌های زیادی که تاکنون داشته است، در ضمن نباید تفاوت جوامع یهودی دنیا را با صهیونیسم فراموش کرد؛ چرا که صهیونیست‌ها یک گروه سیاسی اشغالگرند که پایبندی چندانی به آیین یهود ندارند و در بسیاری از موارد مورد اعتراض جوامع یهودی که در بسیاری از کشورهای دنیا حتی کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند قرار دارند.

گفتار دوم: منابع شریعت یهود

اشاره

منابع شریعت یهود را از دو حیث می‌توان مطالعه کرد: منابع مکتوب و منابع قانونی.

۱. منابع مکتوب

اشاره

منظور از منابع مکتوب شریعت منابع و مخازن معتبر مکتوبی است که قوانین و احکام شرعی در آنها مدون شده است.

در این گفتار منابع مکتوب را که در شریعت یهودی اهمیّت خاصّی دارند، و در گفتار بعد منابع

---

(۱). M. E.، op. cit.، p. ۱۳۹- ۵۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۳

استنباط را بررسی می‌کنیم.

الف) تورات

اشاره

کتاب مقدّس عبرانی یهود منبع حجیّت و اعتبار کل نظام شرعی و حقوقی یهودی و نیز نخستین و مهم‌ترین منبع مکتوب آن است. این کتاب، که یهودیان آن را «عهد» یا «تَنَخ»، و مسیحیان آن را «عهد قدیم» می‌نامند، سه بخش دارد: تورات، کتب انبیا (نِوِیئیم) و

مکتوبات (کِتوویم). آنچه در بحث ما اهمیّت بیشتری دارد تورات است، چرا که قوانین شریعت یهود غالباً در تورات آمده است، و سایر کتب کتاب مقدّس عبرانی بیشتر جنبهٔ تاریخی یا پندآموز دارند.

اوّل. اسفار تورات

تورات (به عبری: تورا «۱») واژه‌ای به معنای «آموزش» و «تعلیم» است که از قدیم الایّام آن را به نادرست به «قانون» یا «شریعت» ترجمه کرده‌اند.

این خطا از ترجمهٔ یونانی کتاب مقدّس نشئت گرفته است. در سدهٔ سوم پیش از میلاد حدود هفتاد تن از مترجمان به درخواست پادشاه مصر متن تورات را از عبری به یونانی ترجمه کردند، که به مناسبت تعداد مترجمان آن، به «سبعینیه» یا هفتادی معروف شده است. در این ترجمه، واژهٔ تورا به(nomos) (قانون/ شریعت) برگردانده شد و در پی بی‌آن در لاتینی نیز به Lex ترجمه و رایج گشت. «۲» به رغم این نکته، معادل «شریعت» برای تورات، کاملًا رایج و جا افتاده است.

تورات در چند معنا به کار می‌رود: ۱. در عام‌ترین معنایش همهٔ تعالیم و عرف و سنّت یهودی را شامل می‌شود؛ ۲. گاه به مجموعهٔ شریعت مکتوب و شریعت شفاهی تورات اطلاق می‌شود؛ ۳. گاهی نیز تورات به معنای کل کتاب مقدّس عبرانی (تَنَخ) به کار می‌رود؛ ۴. تورات در معنای خاص عبارت است از پنج کتاب موسی که بدین جهت به اسفار پنج‌گانه (به یونانی: (Pentatuch)) نیز نامبردار است. در این نوشته معنای خاص تورات مراد ماست. کتاب‌های پنج‌گانهٔ تورات عبارت‌اند از سفر پیدایش، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثنیه.

۱/ یک) سفر پیدایش (تکوین): این سفر که نام عبری آن «بِرِشیت» «۳» به معنای «در ابتدا» «۴» است با روایت خلق جهان و انسان آغاز می‌شود. خدا آدم را به صورت خود آفرید و وی را با همسرش حوا در باغ عدن جای داد، اما ایشان گناه کردند و از باغ رانده شدند.

داستان زندگی آدم و فرزندانش، داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و پسران او- که پدران اسباط دوازده‌گانهٔ بنی اسرائیل‌اند- در این سفر گزارش شده است. سفر پیدایش پنجاه باب دارد که

---

(۱). torah

(۲). J. U.," Torah", Harper's Bible Dictionary, p. ۱۰۸۳

(۳). Bereshit

(۴). این کلمه از آغاز سفر گرفته شده است: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.»

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۴

باب پنجاهم با بیان مرگ یوسف در مصر، در حدود ۱۶۰۰ ق م، پایان می‌یابد.

از آنجا که مطالب این سفر تاریخی است و دورانِ پیش از شریعت موسی را روایت می‌کند، در باب شریعت کمتر مورد استناد قرار می‌گیرد. با این همه، گاه احکام شرعی را نیز می‌توان در آن سراغ گرفت؛ برای مثال منع از قتل و خونریزی در باب نهم این سفر آمده است ...: « هر که خون انسان ریزد خون وی به دست انسان ریخته شود؛ زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت» (پیدایش ۹: ۶).

از سوی دیگر، به نقل سفر پیدایش، نیاکان بنی اسرائیل گاه اعمالی انجام داده‌اند که بعدها بر اساس شریعت موسی تحریم شده، اما در زمان ارتکاب آنها دستوری بر منعشان وجود نداشته است؛ برای مثال، به گفتهٔ آنها ازدواج ابراهیم با خواهر ناتنی‌اش (پیدایش

۲۰: ۱۲، که بر خلاف حکم لاویان ۱۸: ۹ است)؛ و نیز به گفتهٔ آنان ازدواج یعقوب با دو خواهر (پیدایش ۲۹: ۲۱ به بعد، بر خلاف لاویان ۱۸: ۱۸).

۲/ یک) سفر خروج: این سفر با روایت تولّد موسی، حدوداً چهارصد سال پس از مرگ یوسف آغاز می‌شود و با گزارش بعثت او و پس از خروج بنی اسرائیل از مصر ادامه می‌یابد. سه ماه پس از خروج از مصر، موسی بر روی کوه سینا دو لوح دریافت کرد که این ده حکم، که به «ده فرمان» مشهور است، بر آنها نقش بسته بود:

– من هستم خداوند، خدای تو؛

– تو را خدایان دیگر جز من نباشد؛

– نام خدا را به باطل مبر؛

– روز شبات (شنبه) را گرامی‌دار؛

– پدر و مادرت را احترام کن؛

– قتل مکن؛

– زنا مکن؛

– دزدی مکن؛

– بر همسایهٔ خود شهادت دروغ مده؛

– به ناموس و اموال همسایهٔ خود طمع نورز (خروج ۲۰: ۲. ۱۷؛ تثنیه ۵: ۶. ۲۱).

این ده فرمان، که دو بار در سفر خروج و سفر تثنیه به طور کامل و در جای جای تورات به طور پراکنده ذکر شده‌اند سرآغاز شریعت یهودی است.

پس از ده فرمان در چند باب متوالی این سفر (باب‌های ۲۰ تا ۲۳) بخشی از احکام شرعی، به ویژه حقوقی، ذکر شده است، مانند: قوانین راجع به قتل، آدم‌ربایی، توهین به پدر و مادر، ضرب و جرح، سقط جنین، سرقت، تصرف در مال غیر، خیانت در امانت، زنا، جادوگری، مقاربت با حیوان، بت‌پرستی، ربا، عدالت در دادگاه، شهادت دروغ، رشوه و...

در عبری، این سفر «شِموت» «۱» («نام‌ها») خوانده می‌شود که از آیهٔ آغازین سفر گرفته شده است.

۳/ یک) سفر لاویان: این سفر را از آن جهت «لاویان» نام نهاده‌اند که احکام مربوط به کاهنان را، که از خاندان لاوی‌اند، دربردارد. باب‌های نخستین

---

(۱). Shemot

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۵

این سفر از شیوهٔ قربانی برای گناهان، به ویژه گناهان کاهنان، سخن می‌گوید همچنین احکام خوردنی‌های پاک و ناپاک و روز شبات (شنبه) و ... در این سفر آمده است. در عبری این سفر را «وَییقرا» «۱» می‌نامند که از کلمهٔ اوّلِ سفر (و ... خواند) گرفته شده است.

عمدهٔ احکام شرعی این سفر را در باب‌های ۵، ۱۸ تا ۲۱، ۲۴ تا ۲۵ و ۲۷ می‌توان یافت که عمدتاً به انواع جرایم جنسی، دزدی، قسم دروغ، غصب، بی‌عدالتی در قضاوت، جادوگری، کفرگویی، قتل و صدمات بدنی و وقف مربوطاند.

۴/ یک) سفر اعداد: روایت آوارگیِ بنی اسرائیل در سینا، سرشماری این قوم، اعیاد و قربانی‌ها و برخی از احکام شرعی و حقوقی از محتویات این سفر است. نام عبری این سفر «بَمیدبار» «۲» («در بیابان») است، که کلمه‌ای است برگرفته از آیهٔ اوّل سفر. مطالب

حقوقی این سفر عمدتاً در باب‌های ۵، ۶، ۲۷، ۳۵ و ۳۶ آمده است. برخی از احکام حقوقی این سفر عبارت است از: جبران خسارت و نیز داوری ایزدی (اردالی) برای زنانی که دربارهٔ آنان گمانِ زنا رفته است، قتل عمد و غیر عمد، مجازات قتل و شهرهای پناهگاه، احکام نذیره‌ها و نذر، ارث و...

۵/ یک) سفر تثنیه: این سفر به تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده، و نیز به تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت موسی می‌پردازد. در عبری آن را «دِواریم»، «۳» به معنای «سخنان»، می گویند که مأخوذ است از آیهٔ اوّل سفر. در این سفر احکام شرعی بسیاری را به ویژه در باب‌های ۱۵ تا ۲۵ می‌توان مشاهده کرد.

برخی از احکام حقوقی این سفر بدین قرار است:

آداب قضاوت، شهرهای پناهگاه و مقرّرات آن، مجازات بت‌پرستی، شرایط شهادت در دادگاه، اجرای قسامه در صورت پیدا شدن مقتولی که قاتلش معلوم نیست، مجازات پسر لجوج و سرکش، و چگونگی به دار آویختن مجرم، قوانین راجع به جرایم جنسی، مجازات تازیانه، حیوانات حلال گوشت، سال انفکاک، نکاح و طلاق و...

دوم. تورات و قانون نامه‌های معاصر آن

اگر یهودیّت را به عنوان یک «نظام حقوقی» بنگریم، بد نیست که آن را با نظام‌های حقوقی همسایه و هم عصرش مقایسه کنیم. در منطقه‌ای که یهودیت در آن در حدود ۱۳۰۰ ق م ظهور و بروز یافت- یعنی در خاور نزدیک باستان و در تمدن‌های بین النهرین- پیش‌تر قانون نامه‌های مهمی وجود داشته است. قدیم‌ترین قانون نامه‌ای که به دست آمده عبارت است از قانون نامهٔ اورنَمو «۴» که مجموعه‌ای از قوانین سومری مربوط به ۲۱۰۰ سال قبل از میلاد است. قوانین دیگر این منطقه عبارت‌اند از قوانین اشنونا «۵» (حدود ۱۹۰۰ ق م) در اکد، قوانینِ

---

(۱). va- Yikra

(۲). Bamidbar

(۳). Devarim

(۴). Urnammu

(۵). Eshnunna

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۶

لیپیت عشتار «۱» (حدود ۱۹۰۰ ق م) در سومر، و قوانین حیتی (حدود ۱۶۰۰ ق م). با این همه، بی‌گمان مهم‌ترینِ این قانون‌نامه‌ها قانون نامهٔ حمورابی، پادشاه بابل، در حدود ۱۸۰۰ ق م است. این قانون‌نامه ۲۸۲ مادّه (به اضافهٔ مقدّمه و مؤخّره) دارد. مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در آن عبارت‌اند از: شهادت دروغ و قضات فاسد (مواد ۱. ۵)؛ سرقت و آدم‌ربایی (۶. ۲۵)؛ قوانین مربوط به اموال (۲۶. ۱۲۶)؛ خیانت در امانت (۱۱۲)؛ قوانین مربوط به زندگی خانوادگی، زنای با محارم، افترا به زن شوهردار، ازدواج مجدد، طلاق، ارث، و (... ۱۲۷. ۱۹۴)؛ ضرب و جرح و صدمات بدنی (۱۹۵. ۲۱۴) و «... ۲»

از جمله مباحثی که در دوران معاصر دربارهٔ قوانین تورات مطرح شده خاستگاه‌های این قوانین و نیز احتمال تأثیرپذیری آنها از قوانین و فرهنگ‌هایی است که پیش از آن در همان منطقه وجود داشته‌اند.

در سال ۱۹۳۴ آلبرشت آلت «۳» در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه‌های حقوق اسرائیلی» «۴» به نقادی قوانین تورات بر اساس شکل ارائهٔ آنها پرداخت. به عقیدهٔ وی، در شکل تدوین قوانین تورات دو الگوی عمده به کار رفته است. وی الگوی نخست را قوانین موردی

«۵» نامیـد که به شـکل «اگر ... آنگاه » ... تنظیم شده‌انـد، ماننـد «هر که انسانی را بزنـد و او بمیرد هرآینه کشته شود» (خروج، ۲۱: ۱۲). به نظر آلت، خاستگاه همـهٔ قوانینی که دارای چنین الگویی‌اند در سنّت‌های کنعانی و قوانین خاور نزدیک باستان است و قوم اسرائیل پس از فتح آن سرزمین این الگوها را فرا گرفته‌اند. بیشتر مواد قانون نامهٔ حمورابی به همین شیوه تنظیم شده‌اند؛ برای نمونه: «اگر شخصـی مرتکب سـرقت شـد و دسـتگیر شـد، آن شـخص بایـد به قتل برسـد» (مادّهٔ ۲۲). وی الگــوی دوم را قـوانین امری «۶» می‌نامد، مانند قوانین ده فرمان:

«قتل مکن؛ زنا مکن» و ... که به شکل مطلق و منجّز بیان شده‌اند. این قوانین در سنّت اسرائیلی باستانی ریشه دارند. «۷»

مقالهٔ آلت، مباحثـات زیـادی را در پی داشت و مخالفت‌هـای بسـیاری را نیز برانگیخت. مخالفـان می‌گفتنـد هر دو شـکلِ قـوانین را می‌توان در نظام‌های دیگر مورد اشاره هم یافت، و چنین تقسیمی با این مرزبندی دقیق وقوع خارجی نیافته است. در هر حال، نظریهٔ آلت بعدها نظریه‌ای نادرست تلقی شد.

بحث دیگری که در این بـاره مطرح شـده این است: به فرض که بتوان اثبـات کرد قوانین یهودی از محیـط فرهنگی‌ای متأثر بوده که در آن می‌زیسته

---

(۱). Lipit Ishtar

(۲). رک: قانون نامهٔ حمورابی، تئوفیل میک، ترجمهٔ کامیار عبدی، ص ۲۳- ۱۹.

(۳). Albrecht Alt

(۴). The Origins of IsraeliteLaw

(۵). casuistic law

(۶). apodictic law

(۷).

CarlS. Ehrlich،" Law، IsraeliteLaw"، BruceM. Metzger andMichael D. Coogan(ed.)، The Oxford Companion to the Bible،(Oxford، New York، ۱۹۹۳)، p. ۴۲۱- ۳.

. تاریخ حقوق کیفری بین النهرین، علی حسین نجفی ابرندآبادی و حسین بادامچی، ص ۲۷.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۷

است، آیـا در این نظـام جنبه‌ای خاص که آن را از دیگر نظام‌ها متمایز کنـد وجود دارد؟ موافقان دو ویژگی عمـده را به عنوان وجه تمایز مطرح می‌کنند:

ویژگی اوّل: مبنای اعتبار و حجیّت قوانین. در برخی قوانین بین النهرین آمـده است که پادشاه با راهنمایی خدا عدالت (غیر دینی) را استوار کرده است؛ در مقدّمه و مؤخّرهٔ قانون نامهٔ حمورابی آمده است که این قوانین عدالت را حمورابی برپا داشت.

«هنگامی که مردوک مرا گماشت که مردم را به راستی هدایت کنم، تا زمین را راهنمایی نمایم، من قانون و عدالت را به زبان زمین برقرار کردم » «... ۱» امّا در قوانین کتاب مقدّس، موسی واسطه است نه قانون‌گذار. منبع قوانین تورات خداست و موسی این قوانین را به مردم انتقال می‌دهد. از این رو، قوانین تورات جنبهٔ دینی هم دارد و بنابراین ضمانت اجرای آن نیز صرفاً دنیوی نیست.

از همین جـا تفاوت آشـکاری بین این دو دسـته قوانین پیش می‌آیـد. در قوانین تورات برای بسـیاری از اعمالی که نقض حکم دینی خاص‌انـد، یعنی ناظر به رابطهٔ فرد و خداینـد، مجازات اعـدام لحاظ شـده است، در حالی که در قوانین دیگر، ضـمانت اجرا عمـدتاً متوجّه نقض قواعدی است که بر روابط انسان‌ها حاکم‌اند.

یکی از بروزهای این تفاوت را می‌توان در مطالعهٔ جرایم جنسی در این دو دسته قوانین مشاهده کرد. در قانون نامهٔ حمورابی و نیز حیتی جرم زنای زن شوهردار قابل گذشت است:

«اگر همسر شخصی در حالی که با مرد دیگری خوابیده بود دستگیر شد، آنان باید آنها را به یکدیگر بسته و به داخل آب بیندازند. اگر شوهر زن قصد داشت او را ببخشد، پس شاه نیز باید رعیّت خود را ببخشد».

(حمورابی، ش. ۱۲۹).

...« اگر مردی جلو زن را در خانه‌اش بگیرد (و با وی آمیزش کند) زن مجرم است و به قتل خواهد رسید ... اگر شوهر (آن زن) ...اعلام کند که «همسرم نباید کشته شود» بدین وسیله جان همسرش را نجات داده است »....

(حیتی، ش. ۱۹۷ و ۱۹۸). «۲»

علّت قابل گذشت بودن این جرم در این نظام‌ها این است که جرم فوق فقط تعدّی به حقوق شوهر است و از این رو با گذشت شوهر، جرم قابل تعقیب نیست. امّا در حقوق یهودی، این جرم به خودی خود گناهی بزرگ و مستوجب مرگ است و گذشت شوهر موجب عدم اجرای مجازات نیست، زیرا «این عمل گناهی است نسبت به خدا» (پیدایش، ۳۹: ۹).

ویژگی دوم: ارزش جان انسان. تفاوت اساسی این دو گروه از قوانین در ارزشی است که برای جان انسان قائل شده‌اند. در قوانین تورات فقط برای تعرضات به جان و کرامت و عفت افراد مجازات اعدام در نظر گرفته شده (مانند قتل، آدمربایی، برخی از جرایم جنسی)، امّا هیچ‌گاه در جرایم بر ضد اموال چنین مجازاتی لحاظ نشده، بلکه حدّ اکثر مجازات

(۱). قانون نامهٔ حمورابی، ص ۳۶.

(۲). رک: قوانین هیتی‌ها، هری هافنر، ترجمهٔ فرناز اکبری رومنی، ص ۷۹.

آن، برای مثال، پرداختِ چند برابرِ شیء دزدیده شده است. در مقابل، در قانون نامهٔ حمورابی بارها و بارها برای جرایم مالی مجازات اعدام منظور شده است، مانند مواد ۶ (سرقت از معبد)، ۷ (خیانت در امانت در حکم سرقت) و نیز ۹، ۱۰، ۲۱، ۲۲ و... حتّی در آنجا که مجازاتِ مالی برای سرقت در نظر گرفته شده، این مجازات بسیار شدید و نتیجهٔ عدم پرداخت آن مرگ است.

مادّهٔ ۸. اگر شخصی یک گاو یا یک گوسفند یا یک الاغ ... دزدید، اگر آن به معبد ... یا ... به یک محل دولتی متعلق بود او باید سی برابر غرامت بپردازد. اگر آن به شخص عامی تعلق داشت، او باید ده برابرِ کامل [آن را] بدهد. اگر سارق توانایی پرداخت غرامت را نداشت او باید به قتل برسد.

در حقوق یهودی، رسیدگی به جرایم مالی در صلاحیت دادگاه مدنی (۳ نفره) است نه دادگاه جنایی (۲۳ نفره)، و همین امر تفاوتِ این دو گروه قوانین را به خوبی نشان می‌دهد.

از سوی دیگر، در این قانون‌نامه به جرایم بر ضد اشخاص، به ویژه قتل عمد، توجّه چندانی نشده است. «۱» هیچ یک از موادّ این قانون‌نامه به صراحت به قتل عمد نپرداخته است. در یک جا عمل قتل در حکم عمد فرض شده است و مجازات قاتل مرگ است: آنجا که معمار در استحکام بنا کوتاهی کند و دیوار فرو ریخته، موجب مرگ صاحب خانه شود (مادّهٔ ۲۲۹). همچنین برای موردی که کسی زنی حامله را بزند و جنین وی را سقط کرده، موجب مرگ خود او هم بشود مجازات مرگ در نظر گرفته شده است (مادّهٔ ۲۱۰)، که البتّه در اینجا نه خود قاتل، که دختر او باید کشته شود. موارد دیگر عمدتاً ناظر به قتل غیر عمد است که با پرداخت جریمه مجازات می‌شود. حتّی در قتل در حکم عمد نیز همیشه مجازات قتل اعدام نیست، مثل قتل زن عامی یا کنیز حامله (موادّ ۲۱۲ و ۲۱۴)؛ مرگ برده در اثر کوتاهی معمار (مادّهٔ ۲۳۱) و...

با این همه، گاه شباهت‌هایی را نیز می‌توان بین قانون تورات و حمورابی مشاهده کرد. برای مثال، بر طبق قانون نامهٔ حمورابی، اگر کسی به دروغ دیگری را به ارتکاب قتل متهم کند شاهد دروغین باید به قتل برسد (مادّهٔ ۱). در تورات نیز مجازات شاهد دروغین همان مجازات عملی است که وی دیگری را به ارتکاب آن متهم کرده است (تثنیه، ۱۹:
۱۶. ۲۱). همسانی مجازات شاهد دروغین با مجازاتِ جرمِ موضوع شهادت در این دو نظام، شباهت جالب و در خور اعتنایی است. (اگر چه با تفسیر شریعت شفاهی از شهادت دروغ، این مسأله شکل متفاوتی می‌یابد).
نمونهٔ بارزتر آن از حیثِ شکل تدوین، قانون مربوط به صدمات گاو شاخزن است. در قانون نامهٔ حمورابی آمده است:
۲۵۰. اگر یک گاو، هنگامی که در خیابان راه می‌رفت به شخصی شاخ زد و او را کشت در این مورد

---

(۱). CarlS. Ehrlich، op. cit.، p. ۴۲۱-۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۵۹۹

اعتراضی نیست.
۲۵۱. اگر گاوِ کسی، شاخزن بود و انجمن شهر به صاحب گاو فهمانـد که گاو (او) شاخزن است ولی او شاخ‌های گاو را با پارچه نپوشاند (یا) گاو خود را در بند نکرد و آن گاو به عضوی از طبقهٔ اشراف شاخ زد و او را کشت، او باید نیم مینای نقره بپردازد.
۲۵۲. اگر (متوفی) بردهٔ شخصی بود، او باید یک سوم مینای نقره بپردازد.
جالب است که در تورات نیز این مسألهٔ حقوقی به همین شکل طرح شده است (و فقط مجازات آن متفاوت است):
هرگاه گاوی به شاخ خود مردی یا زنی را بزند که او بمیرد، گاو را البتّه سنگسار کنند و گوشتش را نخورند و صاحب گاو بی‌گناه باشد. و لیکن اگر گاو قبل از آن شاخزن می‌بود و صاحبش آگاه بود و آن را نگاه نداشت و او [گاو] مرد یا زنی را کشت، گاو را سنگسار کنند و صاحبش را نیز به قتل رسانند. و اگر دیه بر او گذاشته شود آنگاه برای فدیهٔ جان خود هر آنچه بر او مقرر شود ادا نماید ... اگر گاو غلام یا کنیزی را بزند سی مثقال نقره به صاحب او داده شود و گاو سنگسار شود (خروج، ۲۱:
۲۸. ۳۲).
محیط فرهنگی و تاریخی همسان این نظام‌ها می‌توانـد در برخی از موارد مبهم به فهم منظور تورات نیز کمک کنـد. نمونـهٔ مناسبی برای این بحث مسألهٔ سقط جنین است. تورات فقط در یک مورد مسألهٔ سقط جنین را مطرح کرده است:
اگر مردم جنگ کننـد و زنی حـامله را بزننـد و اولاد او سـقط گردد و ضـرری دیگر نشود البتّه غرامتی بدهـد ... و اگر اذیتی دیگر حاصل شود، آنگاه جان به عوض جان بده. و چشم به عوض چشم و (... خروج، ۲۱: ۲۲. ۲۵).
در فرض دومی که فقرهٔ فوق مطرح می‌کنـد، یعنی آنگـاه که «اذیتی دیگر حاصل شود»، ابهامی وجود دارد، و آن اینکه آیا اذیت به جنین مراد است یا به مادر. بین عالمان یهودی در این باره بحثی درگرفت که نهایتاً نظر دوم غالب شد.
موادّ قانون نامهٔ حمورابی در این موضوع، می‌تواند به رفع ابهام فوق کمک کند:
۲۰۹. اگر شخصی دختر شخص (دیگری) را زد و باعث شد که او سقط جنین کند، او بایـد ده شِـکِل [شِـقِل] نقره برای جنین او بپردازد.
۲۱۰. اگر آن زن مُرد، آنان باید دختر او را به قتل برسانند.
صراحت مادّهٔ ۲۱۰ می‌تواند مؤیّد این باشد که در عبارت تورات نیز مراد آسیب به مادر است نه جنین (یعنی همان تفسیری که نهایتاً عالمان تلمودی پذیرفتند).
از مسائلی که مطالعهٔ تطبیقی آن در تورات و قانون نامهٔ حمورابی می‌تواند جالب باشد مسألهٔ قصاص عضو است. بر طبق مواد قانون

نامهٔ حمورابی (موادّ ۱۹۶- ۲۰۰)، اگر کسی چشم، دندان یا استخوان فردی را از بین ببرد باید همان عضو وی را از بین برد. در تورات نیز قصاص عضو به صراحت آمده است (خروج، ۲۱: ۲۳. ۲۵)، گرچه در شریعت شفاهی تفسیر دیگری از آن ارائه شده است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۰

ب) میشنا و تلمود «۱»

مهم‌ترین منبع شریعت یهودی پس از تورات عبارت است از میشنا و تلمود، که حاصل گردآوری شریعت شفاهی است. به اعتقاد یهودیان، افزون بر تورات نوشته، که همان پنج کتاب موسی است، تورات دیگری نیز بر موسی وحی شد که همواره به شکل نانوشته در کنار تورات مکتوب، وجود داشته و دارای همان ارزش و اعتبار است. از این سنّت به تورات شفاهی تعبیر شده است. ابن میمون در مقدّمهٔ تفسیر میشنا می‌نویسد:

هرمیصوا [حکم] که خدای متعال به معلّم ما موسی- سلام بر او- سپرد شرح و تفسیر آن نیز به همراهش بود. خدا حکم را به او گفت و سپس شرح، ماهیّت و هر حکمتی که در آیه‌های تورات بود به وی داد. «۲»

این اندیشه که موسی یک تورات شفاهی نیز برای تفسیر و تکمیل تورات از خود به جای گذاشته است گرچه مخالفانی نیز در بین یهودیان، به ویژه از فرقهٔ صدوقیان، داشت، اندیشه‌ای غالب بود، و از این رو، پس از تخریب معبد دوم به دست رومیان در سال ۷۰ میلادی فکر تدوین این سنّت قوت گرفت. حجم زیاد شریعت شفاهی از یک سو، و ویرانی معبد و تبعات آن (از جمله پراکندگی یهودیان)، از سوی دیگر، این مسأله را مطرح کرد که چه بسا این گنجینهٔ نانوشته در گذر زمان به دست فراموشی سپرده شود. بی‌شک مکتب‌های درس هیلل و شَمّای نیز که به بحث و تفسیر احکام تورات می‌پرداختند در جلب توجّه به این امر بی‌تأثیر نبوده‌اند. از این رو، مجموعه‌هایی در شریعت شفاهی تدوین شد.

در اوایل قرن سوم میلادی (حدود ۲۱۰ م) یکی از عالمان یهودی به نام ربّی یهودا هناسی «۳» مکتوبات متفرّق هلاخایی را به صورت یکجا تدوین کرد و یک کتاب ویژهٔ تورات شفاهی به وجود آورد که «میشنا» (به معنای مطالعه، آموزش، تکرار) نام گرفت. مجموعهٔ هناسی در همهٔ مدارس یهودی آن زمان پذیرفته شد و جای همهٔ آثارِ پیشین را گرفت.

میشنا که حاصل کارِ شش نسل از عالمان شریعت شفاهی (تنّائیم) است، دارای شش بخش است که به هر بخش سِدِر «۴» می‌گویند. هر سِدِر شامل تعدادی رساله یا مَسِخِت «۵» است. میشنا مجموعاً ۶۳ رساله دارد. بخش‌های شش‌گانهٔ میشنا و رساله‌های آنها بدین قراراند: الف) زراعیم (بذرها)؛ این بخش به مسائلی مثل کشاورزی و نان و نماز و دعاها و...

می‌پردازد. رساله‌های این بخش بدین قرارند:

---

(۱). خواهد آمد که «میشنا» عبارت است از آنچه بر موسی وحی شد ولی به شکل نانوشته برای تفسیر و تکمیل تورات وجود داشت و در سال ۲۱۰ میلادی توسط یکی از عالمان یهودی جمع‌آوری شد و «تلمود» عبارت است از مجموعهٔ رساله‌هایی که در تفسیر میشنا تدوین شد و «گمارا» نام گرفت به ضمیمهٔ متن میشنا، یعنی «تلمود» به معنای تعلیم، مجموعه‌ای است که میشنا و تفسیر آن را یکجا در بر دارد.

(۲). Maim.، Introduction to Comm. Mishnah، ch. ۱.

(۳). R. Judah HaNasi

(۴). seder

(۵). massekhet

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۱

۱. براخوت (برکات)؛ دربارهٔ آداب نماز و دعا.

۲. پئاه (گوشه)؛ دربارهٔ محصولات گوشه‌های کشتزار.

۳. دامای (مشکوک)؛ دربارهٔ خرید محصول کشاورزی از کسی که شک داریم سهم معبد و کاهنان را از آن داده است یا نه.

۴. کیلاییم (اختلاطها)؛ دربارهٔ احکام مربوط به کاشتن بذرهای مختلف با هم و نیز جفت‌گیری حیوانات مختلف الجنس.

۵. شویعیت (سال هفتم)؛ احکام مربوط به سال هفتم (شمیطا)، که در آن زمین نباید کشت شود (لاویان، ۲۵: ۳).

۶. ترومو‌ت (هدیه‌ها)؛ احکام هدایایی که باید از محصولات کشاورزی به کاهنان بدهند.

۷. معسروت (عشریه‌ها)؛ احکام یک‌دهم‌های محصول زمین.

۸. معسرشنی (عشریهٔ دوم)؛ دربارهٔ مقرّرات یک دهم در تثنیه ۱۴: ۲۲. ۲۷.

۹. حلا (گردهٔ نان)؛ دربارهٔ سهم کاهن از نان.

۱۰. عورلا (نامختونی)؛ احکام میوه‌های درختان در طی چهار سال اوّل غرس.

۱۱. بیکوریم (نوبرها)؛ احکام نوبر میوه‌هایی که به معبد برده می‌شود.

ب) موعد (عیدها، ایّام معیّن)؛ موضوع این بخش احکام روز شنبه، عیدها و ... است. رساله‌های این بخش چنین‌اند:

۱. شبات (شنبه)؛ دربارهٔ احکام روز شنبه و محرمات این روز.

۲. عرووین (اختلاطها)؛ حدودی که در شب و روز شنبه نباید از آنها تجاوز کرد.

۳. پساحیم (عیدهای پسح)؛ مقرّرات مربوط به عید پسح و نان فطیر.

۴. شقالیم (شقل‌ها)؛ دربارهٔ مالیات سالانه‌ای که باید به معبد داده شود.

۵. یوما (روز)؛ دربارهٔ آیین روز کفّاره.

۶. سوکا (سایه‌بان)؛ احکام عید سایه‌بان‌ها.

۷. بیصا (تخم مرغ)؛ این رساله یوم طو یا عید نیز خوانده می‌شود و مربوط به اعمال حرام و جایز روزهای اعیاد مقدس است.

۸. روش هشانا (اوّل سال)؛ احکام روزهای عید سال نو.

۹. تعینت (روزه)؛ دربارهٔ احکام روزه‌های عمومی.

۱۰. مگیلا (طومار)؛ قرائت بخشی از کتاب مقدس در جشن پوریم.

۱۱. موعد قاطان (عید کوچک)؛ احکام وسط عیدهای پسح و سوکوت.

۱۲. حگیگا (قربانی‌های عید)؛ قربانی‌هایی که باید در موقع زیارت معبد در اعیاد به خداوند تقدیم شود.

ج) ناشیم (زنان)؛ این بخش به احکام ازدواج و طلاق و برخی دیگر از احکام حقوقی می‌پردازد.

رساله‌های این بخش چنین‌اند:

۱. یواموت (بیوه‌ها)؛ دربارهٔ ازدواج مردی با زنِ

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۲

برادرِ مردهٔ خویش (رک: تثنیه، ۲۵: ۵. ۱۰).

۲. کتوبوت (اسناد)؛ دربارهٔ احکام مهریه و عقد ازدواج.

۳. نداریم (نذرها)؛ احکام نذرها و ابطال آنها.

۴. نازیر (نذیره)؛ احکام مربوط به نذیره‌ها (افرادِ در پرهیز).

۵. سوطا (منحرف)؛ دربارهٔ زنی که شوهرش در وی گمان خیانت برد.

۶. گیطین (طلاق‌نامه‌ها).

۷. قیدوشین (تقدیس‌ها، نامزدی‌ها)؛ احکام ازدواج.

د) نزیقین (آسیب‌ها و خسارت‌ها)؛ این بخش به مسائل حقوق کیفری و مدنی و مجازات اعدام و مجازات‌های بدنی و نیز آیین دادرسی و محاکم و ترکیب دادگاه‌های حاخامی می‌پردازد. گرچه مسائل حقوقی در همهٔ بخش‌های میشنا پراکنده است، بخش نزیقین بیشتر به این مباحث پرداخته است.

رساله‌های این بخش عبارت‌اند از:

۱. سنهدرین (محکمهٔ عالی)؛ این رساله به جرایم مستوجب اعدام و شیوهٔ اجرای این مجازات، دادگاه‌ها، شهادت و اثبات جرم می‌پردازد.

۲. مکوت (تازیانه‌ها)؛ این رساله در واقع ادامهٔ رسالهٔ سنهدرین است و از مجازات‌های بدنی و احکام مربوط به جرایم مستوجب تازیانه و نیز شهرهای پناهگاه و شهادت دروغ سخن می‌گوید.

۳. باواقَما (باب نخستین)؛ این رساله عمدتاً مسائل حقوق مدنی را دربردارد. جریمه‌های نقدی، غرامت، سرقت و ... در این رساله بررسی می‌شود.

۴. باوا مصیعا (باب میانی)؛ بحث از اشیای یافته شده، ضمانت، خریدوفروش، اجاره، امانت، قرض و مانند اینها موضوع این رساله است.

۵. باوا بَترا (آخرین باب)؛ این رساله از احکام مربوط به املاک و وراثت و شراکت و مانند اینها سخن می‌گوید.

۶. شِووعوت (سوگندها)؛ رسالهٔ مذکور دربارهٔ سوگندهایی است که در دادگاه یا خارج از آن یاد می‌شود.

۷. عدوویوت (گواهی‌ها)؛ شهادت‌های عالمان یهودی دربارهٔ فتواهای دانشمندان پیشین.

۸. عوودا زارا (بت‌پرستی)؛ دربارهٔ آیین‌های بت‌پرستان و منع از آنها.

۹. پیرقه آووت (فصل‌های پدران)؛ رساله‌ای اخلاقی و مجموعه‌ای از اندرزهای عالمان.

۱۰. هورایوت (فتواها)؛ دربارهٔ گناهان سهوی پیشوایان دینی.

ه) قُداشیم (مقدّسات)؛ این بخش دربارهٔ قربانی‌ها و هدایای معبد و ضمانت و ... است رساله‌های آن چنین‌اند:

۱. زواحیم (قربانی‌ها)؛ احکام قربانی‌ها در معبد.

۲. مناحوت (هدیه‌های آردی).

۳. حولین (اشیای غیر مقدس)؛ احکام ذبح حیوانات و پرندگان و دستورهای تغذیه.

۴. بخوروت (نخست‌زادگان).

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۳

۵. عراخین (ارزیابی‌ها)؛ ارزیابی اشخاص و اشیایی که نذر معبد می‌شوند.

۶. تمورا (تبدیل)؛ احکام تعویض حیواناتی که برای قربانی تخصیص داده شده‌اند.

۷. کریتوت (انقطاع‌ها)؛ دربارهٔ گناهانی که مجازات انقطاع (کارِت) را در پی دارند.

۸. معیلا (خیانت)؛ خیانت به مقدّسات و اموال معبد.

۹. تامید (قربانی همیشگی)؛ آداب عبادت روزانه در معبد.

۱۰. میدوت (ابعاد)؛ دربارهٔ نقشه و ابعاد ساختمان و قسمت‌های معبد بت همیقداش.

۱۱. قینیم (لانهٔ پرندگان)؛ دربارهٔ قربانی‌هایی که از نوع پرندگان تقدیم می‌شوند.

و) طهاروت (طهارت‌ها)؛ موضوع این بخش پاکی و ناپاکی شرعی است:

۱. کلیم (ظروف)؛ دربارهٔ پاکی و ناپاکی ظروف و لوازم خانه.

۲. اوهالوت (خیمه‌ها)؛ دربارهٔ پلیدی‌هایی که از جسد مرده ایجاد می‌شود.

۳. نگاعیم (آفت‌ها)؛ احکام مربوط به آفت برص.

۴. پارا (ماده گاو)؛ احکام مربوط به ماده گاو قرمز رنگ.

۵. طهاروت (طهارت‌ها)؛ نجاست‌هایی که تا غروب آفتاب باقی می‌مانند.

۶. میقوائوت (حوض غسل)؛ دربارهٔ حوض‌های مورد نیاز برای غسل تطهیر.

۷. نیدا (ناپاکی دورهٔ حیض).

۸. مخشیرین (آماده کنندگان)؛ دربارهٔ مایعاتی که اشیا را برای قبول نجاست آماده می‌کنند. (سفر لاویان، باب ۱۱ از آیه ۳۴ به بعد).

۹. زاویم (اشخاصی که از بیماری تسلسل بول رنج می‌برند).

۱۰. طول یوم (غسل کرده در طی روز). احکام مربوط به شخصی که غسل کرده ولی طهارت تا خورشید غروب نکند کامل نمی‌شود.

۱۱. یادییم (دست‌ها)؛ دربارهٔ پلیدی و تطهیر دست‌ها.

۱۲. عوقصین (دم میوه‌ها)؛ دربارهٔ دم میوه‌ها به عنوان هادی پلیدی‌ها.

*** پس از دوران میشنا نیز رساله‌هایی تدوین شد که نام مؤلّفان آنها معلوم نیست که تحت عنوان ملحقات میشنا (رساله‌های کوچک) در مجموعهٔ «تلمود» (که توضیح آن خواهد آمد) چاپ می‌شوند. «۱»

پس از تکمیل میشنا، دانشمندان یهودی به تفسیر آن همت گماشتند. این دانشمندان که آموراثیم یا شارحان نام گرفته‌اند، پس از تدوین میشنا (در

---

(۱). برای آشنایی بیشتر با بخش‌ها و رساله‌های میشنا ر. ک:.

.AdinSteinsaltz، TheTalmud، The Esteinsaltz Edition، A Reference Guide، pp. ۳۷- ۴۷

. نیز: گنجینه‌ای از تلمود، ص ۲۰- ۱۵.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۴

۲۱۰ م) تا حدود سال ۵۰۰ م تفسیر میشنا را، که «گمارا» «۱» به معنای تکمیل نام گرفت، به وجود آوردند. برای میشنا دو گمارا نوشته شد؛ یکی گمارای فلسطینی یا اورشلیمی، و دیگری گمارای بابلی که مفصل‌تر از اولی است. از تلفیق میشنا و گمارا مجموعه‌ای عظیم پدید آمد که «تلمود»، به معنای تعلیم، نام گرفت.

به دلیل اختلاف گمارا، دو تلمود به وجود آمد، یکی تلمود بابلی و دیگری تلمود فلسطینی یا اورشلیمی. تلمود فلسطینی ۳۹ رسالهٔ میشنا را شرح کرده است و تلمود بابلی ۳۷ رساله را؛ با این همه، حجم تلمود بابلی هفت تا هشت برابر فلسطینی است. رساله‌هایی از میشنا که این دو تلمود به شرح آن پرداخته‌اند متفاوت است: برخی از رساله‌ها را هر دو تلمود شرح و تفسیر کرده‌اند؛ برخی را

یکی، و برخی دیگر هیچ گمارایی ندارند. در تلمود بابلی، یک سوم متن به میدراش اختصاص یافته است، اما در تلمود اورشلیمی یک ششم میدراش است. در فلسطین مجموعه‌های میدراشْ جداگانه شکل گرفتند، ولی در بابل آنها را در خود تلمود جای می‌دادند؛ از این رو، تلمود بابلی گسترده‌تر از تلمود اورشلیمی است.

تدوین تلمود اورشلیمی در حدود سال ۴۰۰ و تلمود بابلی در حدود ۵۰۰ میلادی به انجام رسید. «۲»

ج) بارَیتا «۳»

اشاره

در دورهٔ تنّائیم «۴» به جز میشنا آثار دیگری نیز در زمینهٔ هلاخا تدوین شد که گاه به آنها بارَیتا نیز گفته می‌شود. (باریتا در اصطلاح خاص به مطالبی گفته می‌شود که در میشنا نیامده‌اند اما آمورائیم (شارحان) آنها را در تلمود مطرح کرده‌اند.) در میان باریتاها، دو مجموعه اهمیّت بیشتری دارند: توسفتا «۵» و میدراش‌های هلاخایی. این مجموعه‌ها چون خارج از میشنا هستند و گاهی دیدگاهی مخالف میشنا دارند اعتبار منابع رسمی را ندارند:

اوّل. میدراش‌های هلاخایی

میدرشه هلاخا «۶» یا میدراش‌های هلاخایی نام گروهی از شرح و توضیحات تنّاها (معلّمان) بر چهار سفر از اسفار پنج‌گانه است. این میدراش‌ها عمدتاً در پی استنتاج هلاخا (شریعت) از تورات‌اند، اگر چه گاهی حاویِ اگادا «۷» نیز هستند. از آنجا که در سفر پیدایش هلاخا و قانون وجود ندارد میدراش‌های هلاخایی فقط به چهار سفر خروج، لاویان، اعداد و تثنیه پرداخته‌اند. معروف‌ترین این میدراش‌ها

---

(۱). gemara

(۲).

Judith Z. Abrams، A Beginner's Giude to the Steinsaltz Talmud، p. ۲- ۳.

(۳). baraita

(۴). یکی از ادوار شریعت یهودی که دورهٔ شریعت شفاهی یا میشنا نیز نامیده می‌شود.

(۵). Tosefta

(۶). midreshei halakhah

(۷). «اگادا» آن بخش از آموزه‌های دینی یهود است که مشتمل بر تاریخ، مثل‌های اخلاقی، نکات پندآمیز و مباحث و نظریات فلسفی و الهیاتی می‌باشد. در برابر «هلاخا» که به معنای شریعت است.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۵

عبارت‌اند از: مِخیلتا، از ربّی ایشماعل بن الیشاع «۱» بر سفر خروج؛ سیفرا «۲» بر سفر لاویان؛ سیفره «۳» بر سفر اعداد؛ و سیفره بر سفر تثنیه. این میدراش‌ها عمدتاً در قرن دوم و سوم میلادی- هم زمان با میشنا- نوشته شده‌اند. «۴»

دوم. توسفتا

توسفتا (در لغت: «اضافی»، «ضمیمه») مجموعه‌ای از باریتاهای عالمان عصر میشنا (تنّائیم) است. توسفتا مانند میشنا شش بخش (به همان نام‌ها) دارد. هر بخش آن نیز مانند بخش‌های میشنا به رساله‌ها و رساله‌ها به فصل‌ها و فصل‌ها به هلاخاها (به همان شکل و ترتیب و نام‌های میشنا) تقسیم می‌شود. هر رسالهٔ میشنا یک رسالهٔ مشابه در توسفتا هم دارد (به جز استثناهای اندکی). با این همه، توسفتا تقریباً چهار برابر میشناست.

بین باریتاهای توسفتا و هلاخاهای میشنا یکی از این پنج رابطه را می‌توان تصویر کرد: ۱. باریتاهای توسفتا کاملًا موازی و مشابه هلاخاهای میشنا هستند؛ ۲. باریتاها مشابه و موازی هلاخاها هستند، اما فقط تا حدی در سبک و اصطلاحات متفاوت‌اند؛ ۳. باریتاها کاملًا وابسته به هلاخاها هستند اما داده‌ها و موضوعات جدیدی را می‌افزایند؛ ۴. باریتاها حاوی موضوعات جدیدی‌اند که با موضوعات بحث شده در هلاخاها مرتبطاند؛ ۵. باریتاها حاوی مباحث کاملًا جدید و دربارهٔ موضوعات و عناوینی‌اند که در میشنا از آنها بحث نشده یا صرفاً به طور غیر مستقیم به آنها اشاره شده است.

توسفتا مانند میشنا در اصل یک مجموعهٔ هلاخایی است و اگاداهای (مباحث غیر شریعتی) آن کم است. «۵» دربارهٔ توسفتا، نویسندگان آن، زمان دقیق تدوین آن، و ربط و نسبت آن با میشنا و دیگر مجموعه‌های هلاخا حرف و حدیث فراوان است که جای طرح آن در این مختصر نیست.

د) منابع مکتوب شریعت در دوران پس از تلمود

اشاره

پس از تکمیل تلمود، عالمان یهودی در سه شاخهٔ مهم به بحث و بررسی حقوق یهودی پرداختند: شروح و حواشی، مجموعه‌های فتاوا، و قانون‌نامه‌ها.

شروح (پروشیم) «۶» حاصل کوشش محقّقان برای تبیین منابع مکتوب قدیمی‌تر شریعت یهودی است تا فهمی ساده‌تر از آن را ارائه دهد. شرح معروف کلاسیک تلمود عبارت است از اثر ربّی سلیمان بن اسحاق معروف به «راشی» بر تلمود بابلی (در قرن ۱۱). قرن یازدهم نقطهٔ اوجِ شرح‌نویسی بر

---

(۱). R. Ishmael ben Elisha

(۲). Sifra

(۳). Sifrei

(۴). M. D. H.،" Midreshei Halakhah"، EJ.، v. ۱۱، p. ۱۵۲۱- ۳.

(۵). M. D. H.،" Tosefta"، EJ.، v. ۱۵، p. ۱۲۸۳- ۵، B. D. V.،" Baraita"، EJ.، v. ۴، p. ۱۸۹- ۹۳.

(۶). perushim

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۶

تلمود بابلی است (تاریخ شرح‌نویسی بر تلمود اورشلیمی از قرن شانزدهم به بعد است).

محقّقان در حواشی (نوولّی «۱» یا حیدوشیم «۲») منابع مختلف را مطالعه و مقایسه می‌کنند و تعارضات درونیِ آثار تلمودی را حل و رفع می‌کنند.

در نتیجهٔ این کار هلاخاها و تفسیرهای جدیدی استنتاج می‌شود. نوولّی کلاسیک بر تلمود عبارت است از اثر حاشیه‌نویسان بر تلمود بابلی در قرون ۱۲ و ۱۳ (معروف به توسافوت). دوران نوولّی‌نویسی تقریباً پس از شرح‌نویسی یعنی از قرن یازدهم به بعد است که تا زمان حاضر نیز ادامه دارد.

مجموعه‌های فتاوا (شِئِلوت او تشووت) «۳» عبارت‌اند از پاسخ‌هایی که عالمان یهودی به پرسش‌های شرعی می‌دهند. این مسائل به چند شکل در نزد عالمان برجسته و صلاحیت‌دار هلاخا مطرح می‌شدند. گاه قاضیان (دیّانیم) «۴» وقتی در رسیدگی به دعوایی به مشکل برمی‌خوردند از عالمان هلاخا استفتا می‌کردند. گاه نیز این مسائل ناشی از منازعهٔ فرد و جامعه یا دو جامعهٔ متفاوت بود. در این فتاوا تصمیمات قانونی دربارهٔ مسائل خاصِ ناشی از زندگی روزمره عرضه می‌شد.

از این رو، فتوا محور اصلی تحوّل و تطوّر شریعت یهودی در دوران پساتلمود بود. فتاوا رویهٔ قضایی «۵» نظام شرعی یهود است و تقریباً شامل سیصد هزار حکم می‌شود.

از بزرگ‌ترین منابع مکتوب شریعت یهودی در دورهٔ پساتلمود قانون‌نامه‌ها هستند. در این زمینه آثار قابل ملاحظه‌ای پدید آمده‌اند که اکنون نیز از منابع اصلی حقوق یهودی‌اند. از مهم‌ترین این آثار به اختصار بحث می‌شود:

اوّل. آثار دورهٔ گائونی

نخستین عالمانی که در دوران پس از تلمود به شرح قوانین و احکام آن پرداختند گائون‌ها هستند.

ایشان افزون بر مجموعه‌های فتاوا، نخستین کسانی بودند که مجموعه‌های هلاخایی را با گردآوری نتایج بحث‌های تلمودی در ترتیبی منطقی تدوین کردند.

یکی از نخستین آثاری که بدین شکل تدوین شد سِفِر هشئیلوت اثر «راواحای گائون» در نیمهٔ نخست قرن هشتم است. وی که عالمی برجسته در بابل بود این کتاب را در ۱۹۱ گفتار بر اساس بخش‌های تورات، که در کنیسه خوانده می‌شدند، مرتب کرد و کوشید تا احکام تورات را با توجّه به تلمود و دیگر آثار هلاخایی تبیین کند. در همین زمان یهودای بن نحمان کتاب هلاخوت پسوقوت را نوشت که قدیم‌ترین نمونهٔ کلاسیک «کتاب‌های هلاخوت» (هلاخاها) است. چند دهه بعد، در اوایل سدهٔ نهم، ربّی شمعون قایرا اثری دیگر به نام

---

(۱). novellae

(۲). hiddushim

(۳). she'elot u- teshuvot

(۴). dayyanim

(۵). case law

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۰۷

هلاخوت گدولوت پدید آورد که تلاشی بود برای تنظیم موضوعی احکام شریعت یهودی و اتخاذ رأی.

پس از وی تا اوایل قرن یازدهم قانون نامه‌های مهمی پدید آمدند که معمولًا جامع نبودند. «۱»

دوم. الفاسی

بی‌شک مهم‌ترین دوران قانون‌نامه‌نویسی در شریعت یهودی دورهٔ ریشونیم (سدهٔ ۱۱. ۱۶) است.

مهم‌ترین و ماندگارترین آثار در حوزهٔ شریعت یهودی در این دوران پدید آمده‌اند. سرآغاز آثار این دوره اثر معروف اسحاق (اهل فاس، در شمال آفریقا)، معروف به الفاسی است. وی در این اثر از فصل‌بندی تلمود تبعیت می کند، امّا گاه مباحث و استدلالاتی را که به یک رأی شرعی منجر می‌شود حذف می کند. الفاسی با مطرح کردن عقیدهٔ یکی از دانشمندان بر آن مهر معیار (هلاخا قاعدهٔ شرعی) می‌زند. وی با بی‌توجّهی به نظر مخالف، عدم علاقهٔ خود را به آن نظر نشان می‌دهد. «۲»

سوم. راشی و توسافوت

در قرن یازدهم میلادی، سلیمان بن اسحاق معروف به راشی شرحی بر تلمود نگاشت که اهمیتی بسیار یافت. وی که اهل فرانسه بود در دوره‌ای می‌زیست که مطالعات پیرامون تلمود پس از افول آن در بابل، در اروپا رواج یافت. توضیحات وی در مکتب درسش پایه‌گذار شرح عظیم تلمود شد.

«شرح او، که بر یادداشت‌های اوّلیهٔ مکتب ربّی گرشوم مبتنی است، عمدتاً حاصل تسلّط همه‌جانبهٔ او بر تمام نوشته‌های تلمودی، آگاهی وی از مشکلات شاگردان، و شیوهٔ بیان رسای اوست». «۳»

وی در این اثر ماهیت و کارایی استدلال‌های تلمودی را نشان می‌دهد. اثر راشی در آن زمان متن درسی شد و در کنار تلمود قرار گرفت به گونه‌ای که عملًا رازگشای تلمود گشت. اثر راشی که قونطروس (شرح) نام گرفته است در حاشیهٔ متن تلمود به چاپ می‌رسد. در همین زمان، پس از رواج راشی، عالمان فرانسوی و آلمانی در سده‌های ۱۲ تا ۱۴ میلادی مجموعهٔ عظیم شرح‌های تلمود بابلی را پدید آوردند که در تلمود در کنار متن گمارا (تفسیر میشنا) به چاپ می‌رسد. این شروح که توسافوت (به معنای ضمایم) نام گرفته‌اند در اثر راشی ریشه دارند.

آغازگر توسافوت نوهٔ راشی، ربنوتام (ربّی یعقوب بن میئر اهل رومرو) است. توسافوت از یک شرح صرف فراتر می‌رود. دربارهٔ تقابل راشی و توسافوت گفته‌اند که ربنوتام «از گرفتن ایرادات ماهرانه به توضیحات راشی و پیشنهاد راه حل‌های بدیع لذت می‌برد ...با این همه، خطا است که بپنداریم در توسافوت چیزی نیست جز تمایل به مجادله یا عشق به بگومگو ... توسافوت‌نویسان حتی بیش از راشی در پی فهم هلاخا ... و کشف قیاس‌هایی بودند که حل

---

(۱). ساختار حقوق یهود، دیویدام. فلدمن؛ عدالت کیفری در آیین یهود، حسین سلیمانی، ص ۹۵- ۹۴؛

.M. E.،" Codification ofLaw"، EJ.، v. ۵، p. ۶۳۴

(۲). ساختار حقوق یهود، ص ۹۵.

(۳). همان مدرک، ص ۹۶.

مسائل جدید را میسر می‌ساختند». «۱»

گفتنی است که در تمام طبع‌های رایج تلمود در حاشیهٔ متن، راشی و توسافوت در مقابل هم می‌آیند.

چهارم. میشنه تورا

در همان زمان که شارحان اروپایی به شرح و تفسیر تلمود همت گماشته بودند، خلأ وجود قانون نامه‌ای دقیق و نظام‌مند، پس از الفاسی، احساس می‌شد. یکی از جانشینان الفاسی، که شاگردِ شاگرد او بود، یعنی موسی بن میمون، معروف به «رامبام» «۲» (۱۱۳۵. ۱۲۰۴)، اهل قرطبه در اسپانیا، به این مهم پرداخت. کتاب وی که میشنه تورا نام گرفت بزرگ‌ترین اثر هلاخایی بود. وی کتاب را

بدین جهت میشنه تورا (تورات دوم) نام نهاد، که به گفتهٔ او در مقدّمهٔ این کتاب «اگر کسی شریعت مکتوب و سپس این کتاب را بخواند همهٔ شریعت شفاهی را خواهد آموخت و نیازی به رجوع به کتاب دیگر ندارد». این کتاب که به شیوه‌ای ساده و آسان‌یاب و با ساختاری منظم نوشته شده است همهٔ شریعت تلمودی را در چهارده بخش اصلی در بر دارد. (از آنجا که در نظام عددی ابجد چهارده با یَد برابر است این کتاب به یَد هحزاقا، «۳» یعنی «دست قوی» شهرت یافته است. سبک کتاب وی جزمی و به دور از ذکر استدلال و جزئیات بحث‌هاست، چرا که قصد وی این بود که یک راهنمای کوتاه، کامل و کاربردی، بنویسد. با این همه، نکته‌ای که برای این کتاب مشکل پیش آورد این بود که وی آرای دانشمندان فرانسوی- آلمانی را فرو گذاشت. این کار انتقادات چندی را در پی داشت. از جملهٔ منتقدان وی ابراهیم بن داوود اهل فرانسه بود که ایرادهای وی در حاشیهٔ کتاب ابن میمون به چاپ رسیده است. بسیاری از عالمان در همان دوران ابن میمون یا پس از او کوشیدند تا کاستی‌های کتاب وی، از جملهٔ منابع ارجاعات ذکر نشده، دیدگاه‌های عالمان فرانسوی آلمانی، ایرادات ابن داوود و ... را برطرف و حل کنند.

به رغم همهٔ اینها، این کتاب به همراه شروح و اضافات و تکمله‌های آن همچنان به صورت یک کتاب با اهمّیت باقی ماند. «۴»

پنجم. قانون‌نامه آشری

یکی از قانون نامه‌های مهم قرن سیزدهم اثر ربّی آشر بن یحیئل (۱۲۵۰. ۱۳۲۷) است، وی که به «آشری» «۵» یا «رُش» «۶» معروف است در اسپانیا مقیم بود. وی در هلاخوت تلمود را به شیوهٔ الفاسی تلخیص کرد امّا اندیشه‌های مراجع بزرگ بعدی مانند ابن میمون و توسافوت‌نویسان را نیز مورد توجّه قرار داد. اثر وی دارای ویژگی‌های آموزشی

---

(۱). (M. Libel، Rashi(Philadelphia، ۱۹۲۶.،
به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۹۸- ۹۷.

(۲). Rambam

(۳). Yad HaHazakah

(۴). cf. M. E.، op. cit.، p. ۶۳۸- ۶۴۱.
ساختار حقوق یهود، ص ۱۰۰- ۹۸.

(۵). Asheri

(۶). Rosh

بود و بدین جهت به سرعت به آن اقبال شد. آشری افزون بر قانون نامهٔ معروفش، شرحی بر بخش‌هایی از تلمود نگاشت و توسافوت مجزایی برای برخی رساله‌ها تدوین کرد.

ششم. اربعا طوریم

مهم‌ترین قانون نامه‌ای که پس از کتاب ابن میمون تدوین شد اربعا طوریم (معروف به طور) اثر یعقوب بن آشر فرزند آشری است. او گرچه در سبک کتابش از میشنه تورا الگو گرفت، کتابی مستقل و اندیشه‌های نو بنیاد گذاشت. از زمان ابن میمون تا زمان تدوین طور (حدود ۱۳۴۰ م) به دلیل گسترش مطالعات در باب شریعت، کمتر مطلبی را می‌شد یافت که اختلاف آرا بدان راه نیافته باشد. از این رو لازم بود کتابی که در مسائل جدید رأی قاطع را صادر کند تدوین گردد. طور تا دو قرن بعد، یعنی آنگاه که

شولحان عاروخ، تدوین شد کتاب مرجع شریعت یهودی بود.

ترتیب مطالب طور به عنوان معیار در آثار بعدی پذیرفته شد. ارباعا طوریم به معنای «چهار ردیف» است که از آیات کتاب مقدّس (خروج ۲۸: ۱۷) گرفته شده است. چنانکه از نام کتاب پیداست وی کتاب را به چهار بخش یا ردیف تقسیم کرده است.

نخستین ردیف اورح حییم «۱» (طریق زندگی) نام گرفته است و قوانین روز شنبه، اعیاد، دعاهای روزانه و...

را در بر دارد. دومین ردیف یوره دعا «۲» است که به غذاهای حرام و حلال و نیز نذرها و مقرّرات طهارت مربوط می‌شود. ردیف سوم، اوِن هاعَزِر، «۳» به ازدواج، طلاق، روابط جنسی و موارد مشابه می‌پردازد. در ردیف چهارم، یعنی حوشن همیشپاط «۴» قوانین مدنی و جزایی، ارث، مالکیّت و غیره بررسی شده است.

کتاب طور حتی در زمان زندگانی خود ربّی یعقوب قانون نامهٔ معیار شد و جانشین بسیاری از آثار دیگر گشت. «۵»

هفتم. شولحان عاروخ «۶»

در اواخر سدهٔ پانزدهم، یهودیان از اسپانیا و پرتغال اخراج شدند و این امر باعث پراکندگی ایشان در سرزمین‌هایی مانند ترکیه، هلند، آسیای صغیر، فلسطین و ... شد. این مسأله باعث پدید آمدن عرف‌های جدید و کاهش نیروی سنّت شد. از این رو لازم بود که نظام شرعی از نو احیا و پابرجا شود.

یوسف قارو، اهل صفد، عالم و عارف بزرگ یهودی به انجام این کار همت گماشت. او در آغاز کتاب بیت یوسف را نوشت که در ظاهر شرح طور ولی در واقع اثری مستقل بود. این اثر حاصل بیست سال بررسی

---

(۱). Orah Hayyim

(۲). Yoreh Deah

(۳). Even HaEzer

(۴). Hoshen HaMishpat

(۵). M. E.، op. cit.، p. ۶۴۵- ۶۴۷.

به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۱۰۶- ۱۰۳.

(۶). شولحان عاروخ چنانکه خواهد آمد در اصل به معنای «سفرهٔ مرتب» است و در اینجا اشاره به نوشتهٔ یکی از علمای یهود به نام «یوسف قارو» است که نظام شرعی یهود را بر اساس عرف‌های جدید تنظیم و مرتّب ساخت.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۰

و مطالعهٔ دقیق و طاقت‌فرسای همهٔ سطرها و عبارت‌های طور بود. او سپس یک دورهٔ دوازده سالهٔ دیگر در بیت یوسف بازنگری کرده، آن را خلاصه کرد و شولحان عاروخ به معنای سفرهٔ مرتب (۱۵۶۴) را پدید آورد. مراجع مهم وی در این اثر عبارت بودند از الفاسی، ابن میمون و آشری. او معمولًا دیدگاهی را می‌پذیرد که دو نفر از این سه نفر آن را پذیرفته باشند، گرچه گاه آرای مستقلی نیز دارد.

این کتاب کاستی‌هایی داشت و انتقاداتی را نیز در پی داشت و اطلاعات چندانی از اعمال، آداب اشکنازی‌ها (یهودیان لهستانی- آلمانی) ارائه نمی‌داد. به همین جهت موسی ایسرلس اهل لهستان این کمبود را در کتابی به نام مپّا (رومیزی) جبران کرد. همچنین سلیمان بن لوریا انتقادات زیاد به شولحان عاروخ وارد آورد. وی با این ادعا که شولحان عاروخ از تلمود دور شده است قانون نامهٔ خود را به جای آن عرضه کرد. با این همه، شولحان عاروخ به عنوان اثری مهم در شریعت یهودی برجای ماند. «۱»

هشتم. آثار پس از شولحان عاروخ

درجهٔ اعتبار و حجیّت شولحان عاروخ بـدانجا رسـید که پس از انتشار آن دورهٔ جدیـدی در شـریعت یهودی آغاز گشت. عالمان و شارحان دوران پس از شولحان عاروخ را به عنوان احرونیم، یعنی مراجع متأخر می‌شناسـند. ایشان شولحان عاروخ را به عنوان کتاب معیـار پذیرفتنـد و آنچه پس از آن انجـام گرفت شـرح و تفسـیر این کتاب بود. مهم‌ترین آثار این دوره همه شـرح و تفسیر شولحان عاروخ اند.

از جملهٔ این آثار عبارت‌اند از طوره زاهاو «۲» اثر داوود بن سـموئیل هلوی، و سیفته کوهن، «۳» اثر ربّی شـبتای بن مئیر هکوهن در سـدهٔ هفـدهم. اینها به جهت مقبولیتی که یافتند در حاشـیهٔ شولحان عاروخ به چاپ می‌رسـند. در سال ۱۸۶۳، ربّی سلیمان کنز فرید شولحـان عـاروخ را خلاـصه کرد و یـک کتـاب راهنمـا حاوی قوانین روزانه برای مردم عادی تـدوین کرد. وی این کتاب را قیصور (خلاصهٔ) شولحان عاروخ نامید. با این همه در این عصر فتاوای زیادی از سوی عالمان صادر شد.

** ۲- منابع قانونی شریعت یهود

اشاره

منظور از منـابع قـانونی در یـک نظـام حقوقی منابعی است که خود آن نظام آنها را به عنوان منابع معتبری که قواعـد حقوقی قـدرت الزام‌آورشـان را از آنهـا می‌گیرنـد به رسـمیّت شـناخته است. منبـع قـانونی منبع مسـتقیمِ وضع قاعـده است. برای مثـال، ممکن اسـت قاعده‌ای به یک «رویهٔ قضایی» مستند باشد و خود آن رویه ریشه‌های تاریخی خاصّی داشته باشد.

---

(۱). M. E.، op. cit.، p. ۶۴۷- ۶۵۰.

به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۱۰۸- ۱۰۶.

(۲). Turei Zahav.

(۳). Siftei Cahen.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۱

در اینجا رویهٔ قضایی منبع قانونی قاعدهٔ فوق است و سوابق آن رویهٔ قضایی جزء منابع تاریخی و غیر مستقیم محسوب می‌شوند. «۱»

در شریعت یهودی شش منبع را منبع رسمی یا قانونی شمرده‌اند که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) سنّت

منظور از سنّت (قبالا) «۲» در اینجا عبارت است از «سـنّتی که از شخص به شخص انتقال یافته است» و سابقهٔ آن به موسی برمی‌گردد و وی نیز آن را از خـدا دریـافت کرده است (تلمـود، آووت ۱: ۱). «۳» این منبع، بر خلاـف دیگر منابع قانونی حقوق یهود، ایسـتا و ثـابت است و دسـتخوش تغییر و تحوّل نیست؛ امّـا دیگر منـابعی که به آنهـا اشـاره می‌شود، کارکردشان در تحول و گسترش مـداوم حقوق یهودی و پاسخگویی به مسائل ناشی از مقتضیات زمان و مکان است.

سنّت یهودی، چنان که پیش‌تر اشاره شد، در قالب شریعت مکتوب و سنّت شفاهی است. شریعت مکتوب در قالب تورات نازل شده

است و سنّت شفاهی نیز قرنها پس از تورات در شکل میشنا و تلمود به صورت «مکتوب» در آمد.

ب) میدراش «۴» (تفسیر)

در حوزهٔ هلاخا، واژهٔ میدراش «تفسیر» به معنایی شبیه «تفسیر» در نظام‌های حقوقی جدید به کار می‌رود. میدراش شامل قواعدی است که از تفسیر شریعت مکتوب و هلاخاهای دوره‌های مختلف استنتاج شده است. واژهٔ میدراش گاه اشاره است به فرایند ویژهٔ تفسیر یک متن خاص (هرمنوتیک)؛ از این جهت، تلمود نیز مشتمل بر میدراش است. گاه نیز میدراش به معنای تدوین نتایج فرایند تفسیری است که در آن مجموعه‌ای از تفسیرها گرد می‌آیند. «۵» میدراش در این معنا به مجموعه‌های گستردهٔ تفسیر کتاب مقدّس که خارج از تلمودند اشاره دارد؛ این مجموعه‌ها هم شامل هلاخایند و هم شامل اگادا، و به صورت مستقل در دسترس‌اند. میدراش منبع اصلی حقوق یهودی (پس از سنّت) است.

در روزگاران گوناگون، محقّقان یهودی در حوزهٔ هلاخا با دو مشکل روبه‌رو می‌شوند: ۱. رفع مشکلات ناشی از مطالعهٔ عبارات کتاب مقدّس؛ ۲. حلِ مشکلات جدیدی که در زندگی روزمره پیش می‌آید، به ویژه مسائل ناشی از تغییر در مناسبات اقتصادی و اجتماعی. عالمان یهودی برای رفع مشکل در این دو حوزه از میدراش کمک گرفته‌اند و آن را بر دیگر راه‌های حل چنین مشکلاتی - که در پی خواهد آمد - برتری داده‌اند. ایشان قبل از یافتن

---

(۱).

Salmond، op. cit.، p. ۱۰۹- ۱۲، Cf. M. E.، p. ۱۱۵- ۱۶،" MishpatIvri"، EJ.، v. ۱۲.

(۲). kabbalah

(۳). Cf. Maim.، Introduction to Comm. Mishnah.

(۴). midrash

(۵).

Cf. Jacob Neusner and Tamara Sonn، Comparing Religions Through Law، Judaism and Islam، p. ۸۲- ۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۲

راه حل جدید برای این مسائل، در صدد برمی‌آمدند که راه حل را در خود کتاب مقدّس بیابند و از نظر آنان این امر با کوشش برای کشف و فهم معنای درونی یا مخفی عبارت کتاب مقدّس شدنی بود.

میدراش هلاخای جدید را از درون کتاب مقدّس استنباط می‌کند و چیزی به آن نمی‌افزاید یا با آن از در مخالفت در نمی‌آید (بر خلافِ، برای مثال، تقانا که هلاخای موجود را تغییر می‌دهد یا به آن می‌افزاید).

به عبارت دیگر، کار میدراش کشف مفهوم عبارت کتاب مقدّس است، و این همان معنایی است که امروزه در تفسیر قانون اراده می‌شود. «۱» از این رو، منطقاً می‌توان چنین فرض کرد که محقّقان هلاخایی برای حل این مشکلات ابتدا به سراغ میدراش می‌رفتند، و اگر از این روش نتیجه نمی‌گرفتند به دیگر منابع قانونی متوسّل می‌شدند. «۲»

در سال‌های آغازین تاریخ میلادی یا اندکی پیش از آن، یکی از عالمان سرشناس یهودی، هیلل، هفت اصل را دربارهٔ تفسیر بیان کرد و پس از او این اصول مورد توجّه آنها قرار گرفت. در ابتدای قرن دوم میلادی، ربّی ییشماع این اصول را توسعه داد و سیزده

قاعدهٔ تفسیری مطرح کرد. این سیزده قاعده (میدوت) «۳» عمدتاً به دو حوزهٔ تفسیر مربوطاند؛ یکی تفسیر توضیحی «۴» (میدراش هِموائر) «۵»، یعنی آنچه به توضیح و تبیین عبارات کتاب مقدّس می‌پردازد؛ و دیگری تفسیر قیاسی «۶» (میدراش همقیش) «۷»، یعنی آنچه مربوط است به قیاسِ یک موضوع به موضوع دیگر با قصد حلِ مشکلات حقوقی جدید. از سیزده قاعدهٔ تفسیری ربّی ییشماع، ده قاعده به تفسیر توضیحی مربوط می‌شود و سه قاعده به تفسیر قیاسی. «۸» یکی از شیوه‌های مهم تفسیری در نظام‌های حقوقی تفسیر منطقی «۹» است، که در میان سیزده قاعدهٔ مورد اشاره نیامده است، امّا سهم مهمّی در تفسیر شریعت یهودی دارد. ذات و هدف این شیوهٔ تفسیری شبیه تفسیر توضیحی است؛ زیرا هدف اصلی آن تبیین و ارائهٔ فهم منطقی از قوانین کتاب مقدس است و به کارگیری آن غالباً به وضع هلاخاها و اصول قانونی جدید می‌انجامد. برای مثال، تورات در مورد تجاوز به دختر نامزددار در صحرا (تثنیه، ۲۲: ۲۵. ۲۷) می‌گوید که دختر را مجازات نکنید، «چون که [متجاوز] او را در صحرا یافت و دختر نامزد فریاد برآورد و برایش رهاننده‌ای نبود». این عبارت را چنین تفسیر کرده‌اند: واژهٔ «صحرا» را نباید به معنای لفظی گرفت، بلکه ملاکِ بی‌گناهی یا گناهکاریِ این دوشیزه، مقاومت یا عدم مقاومت وی در مقابل این عمل است. «آیا می‌توان گفت که در شهر وی مسئول است و در صحرا معاف است؟

---

(۱). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۲، ص ۲۲۲- ۲۰۸.

(۲). M. E.," Interpretation"، EJ.، v. ۸، p. ۱۴۱۳- ۱۶.

(۳). midot

(۴). elucidative interpretation

(۵). midrash ha- meva'er

(۶). analogical interpretation

(۷). midrash ha- mekish

(۸). Cf. ibid.، p. ۱۴۱۹- ۲۰، L. J.," Hermeneutics"، EJ.، v. ۸، p. ۳۶۶- ۷۲.

(۹). logical interpretation

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۳

تورات می‌گوید: او ... فریاد برآورد و برایش رهاننده‌ای نبود. پس اگر برای وی رهاننده‌ای نباشد، چه در شهر باشد چه در صحرا، وی از مجازات معاف است، و اگر کسی باشد که بتواند وی را نجات دهد، چه در شهر و چه در صحرا، وی مسئول است».

(سفیرای سفر تثنیه ۲۴۳). «۱»

از این شیوه در تفسیر بسیاری از جمله‌های تورات استفاده شده است.

ج) تَقانا «۲» و گِزرا «۳»

تقانا («قانون‌گذاری») و گزرا («حکم»، «دستور») بیانگر قانون‌گذاری‌های مراجع هلاخایی یا دیگر مراجع ذی صلاح در هر نسل و دوره‌ای است.

تفاوت تقانا با میدراش این است که تقانا قاعده و قانون جدیدی به حوزهٔ قوانین هلاخایی می‌افزاید، امّا میدراش محتوای پوشیدهٔ یک قانون موجود در این نظام را آشکار می‌کند؛ به عبارت دیگر، میدراش کاشف است از یک قانونِ از قبل موجود، امّا تقانا قانون

جدید می‌آورد. از این رو، قانونی که به وسیلهٔ میدراش از متن کتاب مقدّس استخراج می‌شود دِاوریَتا «۴» («از تورات») نامیده می‌شود، امّا قانونی که به وسیلهٔ تقانا وضع می‌شود به دستهٔ دِرَبانان «۵» («از عالمان») تعلق دارد.

عمل قانون‌گذاری محقّقان هلاخایی گاه تقانا و گاه گزرا نامیده می‌شود. واژهٔ گزرا معمولًا به نواهی گفته می‌شود که از ارتکاب عمل خاصّی نهی می‌کنند.

واژهٔ تقانا معمولًا به اوامری اشاره دارد، که وظیفه‌ای را برای انجام عملی خاص ایجاد می‌کنند. «۶»

قانون‌گذاری در شریعت یهودیت تابع قواعدی است که آمورائیم در تلمود به آنها پرداخته‌اند. در صورتی که اوضاع و احوال زمانه و مقتضیات اخلاقی و اجتماعی ایجاب کند، عالمان هلاخا مجاز به وضع قانون‌اند، و این امر به اعتقاد آنان برای حفظ تورات است («کشیدن حصاری بر گرد تورات») نه تخطی از آن. بر این مبنا، در صورتی که شرایط اقتضا کند، می‌توان به مجازات‌ها و حتّی اعدام حکم کرد (تلمود، یواموت ۹۰ ب؛ سنهدرین ۴۶ الف). «۷»

د) مینهاگ (عرف) «۸»

مینهاگ («عرف») بیانگر قواعد حقوقی‌ای است که از شکل‌های مختلف عرف استنتاج می‌شوند. از نظر تاریخی، عرف را بر سایر منابع حقوق مقدّم دانسته‌اند و گفته‌اند حتّی قوانین کهن، مانند قوانین حمورابی، یونان باستان و هند (مانو) را با معیارهای کنونی باید مجموعه‌های عرف تدوین شده دانست. «۹»

---

(۱). Cf. M. E.," Interpretation"، op. cit.، p. ۱۴۲۲.

(۲). takkanah

(۳). gezerah

(۴). de- oraita، «اوریتا» معادل آرامی «تورات» است.

(۵). de- rabbanan

(۶).

Maim.، Introduction to Comm. Mishnah، Cf. M. E.," Takkanot"، EJ.، v. ۱۵. p. ۷۱۳- ۱۴.

(۷). Cf. M. E.," Takkanot"، op. cit.، p. ۷۱۸.

(۸). minhag

(۹). فلسفهٔ حقوق، ج ۲، ص ۴۷۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۴

در تعریف عرف گفته‌اند: «قاعده‌ای است که به تدریج و خودبه خود میان همهٔ مردم یا گروه ویژه‌ای از آنان به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور پذیرفته شده است». «۱»

در شریعت یهودی نیز عرف یکی از مهم‌ترین پایه‌های هلاخا است. شاید بتوان چنین گفت که تورات برخی از رسومی را که قبل از نزول شریعت در میان مردم جاری بوده، مسلّم انگاشته است، و از این رو حتّی به برخی از قوانینی که از دیدگاه آنان بسیار هم اساسی و مهم‌اند، مثل قوانین ازدواج و خریدوفروش و ... اشاره‌ای نکرده است. «۲» عرف در شریعت یهودی کارکرد مهمّی به عنوان منبع قانونی حقوق دارد. عرف در صورتی منبع قانونی است که نظام حقوقی، در شرایط خاص و به شرط تحقّق شرایطی

خاص، یک رفتار پذیرفته‌شدهٔ همگانی را به عنوان یک قاعدهٔ الزام‌آور حقوقی تصدیق کند.

عرف در شریعت یهودی سه کارکرد دارد: ۱. به عنوان عامل قاطع و تعیین‌کننده در جایی که عقاید دربارهٔ یک قاعدهٔ هلاخایی خاصْ مورد اختلاف باشد؛ ۲. برای افزودن به هلاخای موجود، آنجا که مناسبات عملی زمانه مسائل جدیدی را پیش آورد که پیش‌تر پاسخی برای آن مشخص نشده است؛ ۳. ایجاد قواعد جدیدی که هلاخای موجود را نقض می‌کند. دو کارکرد اخیرِ عرف شبیه کارکردهای قانون‌گذاری (تقانا) است. «۳»

ه) مَعَسه (عمل و رویّه) «۴»

مَعَسه («عمل»، «رویه») عبارت است از آن قواعد حقوقی که از احکام قضایی صادر شده از جانب محاکم قضایی صلاحیت‌دار یا روش عالمان هلاخا در یک موضوع مشخص استنتاج شده است.

مَعَسه در دو شکل، منبع قانونی شریعت یهودی است:

معسه گاه به شکل حکمی است که دادگاه یا قاضی صلاحیت‌دار در یک مورد و دعوای خاص و عینی صادر می‌کند. معسه در این معنا شبیه «رویهٔ قضایی» در دیگر نظام‌های حقوقی است. گاه نیز معسه ناشی از روش و نظریهٔ یک عالم هلاخایی صلاحیت‌دار است، امّا وی در مقام قاضی یا داور نیست. «۵» این را شاید بتوان شبیه «نظریهٔ حقوقدانان» در دیگر نظام‌های حقوقی دانست. قوانین ناشی از معسه بخش مهمّی از نظام حقوقی یهودی را شکل می‌دهند و از این نظر نظام حقوقی یهود نمونه‌ای قدیم از نظام‌های حقوقی است که بسیاری از قوانین در آن مبتنی بر مجموعه‌ای از «رویه‌ها» یا آرای قانونی است.

هلاخا این ویژگی را از خود تورات گرفته است، چرا که در آن، بسیاری از قوانین دربارهٔ یک موضوع یا واقعهٔ خاص وضع شده‌اند، برای مثال، کفرگویی (لاویان، ۲۴: ۱۰. ۲۳)؛ جمع کردن هیزم در روز شبات (اعداد، ۱۵: ۳۲. ۳۶)؛ سهم الارث دختران

(۱). مقدّمهٔ علم حقوق، ناصر کاتوزیان، ص ۱۸۸.

(۲). M. D. H./ M. E," Minhag"، EJ.، v. ۱۲.، p ۵.

(۳). Ibid.، p. ۷- ۱۱.

(۴). ma'aseh

(۵). M. E." Ma'aseh"، EJ.، v. ۱۱، p. ۶۴۱.

(اعداد، ۲۷: ۱. ۱۱) و...

با این همه، باید دقت داشت که در شریعت یهودی، معسه به این اعتبار منبع قانونی حقوق است که عالمان هلاخا آن را به عنوان منبع قانون‌گذاری می‌شناسند و اصول هلاخا را که بخشی از نظام عام هلاخا هستند از آن استخراج می‌کنند، نه به این دلیل که معسه همان قدرت و اعتبار رویهٔ الزام‌آور را دارا است. «۱»

و) سِوارا (عقل) «۲»

سِوارا («نتیجهٔ منطقی»، «عقل») عبارت است از منطق حقوقی‌ای که عالمان هلاخا در استدلال‌هایشان به کار می‌برند. سوارا آن دسته

از قواعد شرعی را ارائه می‌کند که مستقیماً از عقل بشریِ عالمان هلاخا ناشی شده‌اند.

«عقل» به عقیدهٔ عالمان یهود گاه منبع تاریخیِ کارکردِ دیگر منابع قانونی شریعت یهودی است.

برای مثال، آنگاه که یک حکم شرعی به وسیلهٔ میدراش وضع می‌شود، عملِ تفسیر منبع مستقیم و ایجادکنندهٔ این حکم است؛ با این همه، راهنمای مفسِّر در طی فرایند تفسیر عبارت است از عقل و منطق و استدلال. از این رو، «عقل» منبع تاریخی و عملی این حکم است. همین سخن دربارهٔ قواعدی که به وسیلهٔ منابع قانون‌گذاری، یعنی تقانا، معسه و مینهاگ وضع می‌شوند مصداق می‌یابد، چرا که قوانینی که بدین صورت برای پاسخ گویی به نیازهای جدید وضع می‌شود تحت سیطرهٔ «منطق» است.

به رغم این مطلب، «عقل» به اعتقاد آنان منبع قانونی شریعت یهودی نیز هست. عقل گاهی منبع مستقیم یک قاعدهٔ خاص است، و این در جایی است که این قاعده فقط به استناد عقل و استدلال وضع شده باشد، و از این جهت عقل در همهٔ حوزه‌های هلاخا نقش مهم دارد. جایگاه والای عقل را می‌توان در طبقه‌بندی قوانین مشاهده کرد: در حالی که قوانینِ ناشی از تقانا، معسه و مینهاگ در زمرهٔ قوانین معروف به دِرَبانان («از عالمان») طبقه‌بندی می‌شوند، قوانینی که منبع مستقیم آنها عقل است در طبقهٔ دِاورَیتا («از تورات») جای می‌گیرند. این جایگاه حاصلِ این اصل اساسی و زیربنایی کل نظام هلاخا است که تورات بر اساس صلاحیّت و مرجعیّت عالمان هلاخا نازل شده است؛ از این رو، می‌توان گفت که هر قاعده‌ای که از عقلِ عالمان هلاخا نشأت گرفته است، از خود تورات ناشی شده است، زیرا به عقیدهٔ آنان عقلِ عالمان هلاخا با منطق درون تورات منطبق است. «۳»

نمونه‌ای از استناد به عقل به عنوان منبع مستقیم وضع قانون را می‌توان در بحث تلمودی زیر که اهمیّت بسیاری دارد مشاهده کرد: اصل مهم یهودیّت این است که اگر به کسی گفته شود که قانون تورات را نقض کن و الا کشته می‌شوی، وی باید قانون را نقض کند تا کشته نشود (تلمود، سنهدرین ۷۴ الف)؛ زیرا به

---

(۱). Ibid.، p. ۶۴۲.

(۲). sevarah.

(۳). M. E.،" Sevarah"، EJ.، v. ۱۴، p. ۱۱۹۵- ۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۶

گفتهٔ عالمان تلمود و نیز ابن میمون، قوانین تورات وضع شده‌اند تا آدمی با آنها بزید نه اینکه به خاطر آنها کشته شود (یوما ۸۵ ب). «۱» با این همه، سه گناه کبیره از این قاعده مستثنا شده‌اند: اگر کسی را مخیّر کنند که یکی از سه جرم بت‌پرستی، زنا و قتل را مرتکب شود یا کشته شود، او باید تن به مرگ دهد امّا آن گناهان را انجام ندهد (سنهدرین ۷۴ الف؛ پساحیم ۲۵ الف- ب). این قانون در خصوص دو جرم بت‌پرستی و زنا به وسیلهٔ تفسیر کتاب مقدّس وضع شده است، امّا در موردِ قتل دیگری منبع این قانون عقل است نه تفسیر. تلمود چنین استدلال می‌کند: «دلیل این است ...: چه کسی می‌گوید خون تو سرخ‌تر است؟ شاید خون آن دیگری سرخ‌تر باشد!» (سنهدرین ۷۴ الف). پس منبع مستقیم این قانون در مورد قتل سوار است. «۲»

ز) نمونه‌ای از کاربرد منابع قانونی

بجاست که در اینجا نمونه‌ای از کاربردِ منابع قانونی شریعت یهودی را در استنباط احکام ذکر کنیم. نمونهٔ آشکارِ این امر، مجازاتِ قطع عضوست.

تورات چنین حکم می‌کند:

اگر اذیتی دیگر حاصل شود آنگاه جان به عوض جان و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا (خروج، ۲۱:

۲۳. ۲۵؛ و نیز لاویان، ۲۴: ۱۹. ۲۰).

به رغم صراحت ظاهری این فقرات، شریعت شفاهی رویکردی کاملًا متفاوت دارد. میشنا چنین می گوید: «هرکس به همنوعش آسیب برساند باید پنج نوع خسارت به وی بپردازد » (... باواقما ۸: ۱).

تلمود شرح این عبارت را با این جمله آغاز کرده است: «چرا [خسارت]؟ مگر قانون الهی نمی گوید: چشم در برابر چشم؟ چرا مفهوم لفظی این عبارت را [که قصاص عضو است] نگیریم؟» (باواقما ۸۳ ب).

آنگاه آمورائیم (شارحان میشنا) در چندین صفحهٔ تلمود مبنای این هلاخا را بررسی و با استفاده از میدراش و سوارا این قانون را توجیه می کنند. در ابتدا از تفسیر قیاسی کمک گرفته می‌شود:

آیا می‌توان چنین پنداشت که اگر کسی چشم دیگری را کور کند باید چشم وی را کور کرد، یا اگر دست دیگری را قطع کند باید دست وی را قطع کرد، یا اگر پای کسی را ببرد باید پایش را قطع کرد؟ تورات می گوید: «کسی که آدمی را بزند ... و کسی که بهیمه‌ای را بزند» [لاویان، ۲۴: ۱۷. ۱۸]؛ پس همان‌طور که اگر کسی به حیوان ضربه بزند باید غرامت مالی بپردازد، اگر کسی به انسانی نیز ضربه بزند باید خسارت مالی بپردازد.

(باواقما ۸۳ ب)

تلمود در اینجا با استفاده از قیاس انسان به حیوان و با بهره گیری از منطق حقوقی در تفسیر، مجازات مذکور در تورات را به دیه تفسیر کرده است.

نویسندگان تلمود در دنبالهٔ بحث از شیوهٔ دیگر

---

(۱). Yad، Yesodei ha- Torah ۵: ۱.

(۲). M. E.،" Sevarah"، op. cit.، p. ۱۱۹۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۷

تفسیر کمک می گیرند: ایشان با تجزیه و تحلیل زبانِ عبارت تورات چنین می‌نویسند:

اگر قانع نشده‌ای، به این دلیل توجّه کن. تورات می گوید: «هیچ فدیه به عوض جان قاتلی که مستوجب قتل است مگیرید، بلکه او البتّه کشته شود» [اعداد، ۳۵: ۳۱]. مفهوم ضمنی این آیه این است که فقط در عوض جان قاتل عمد نمی‌توان دیه گرفت، امّا برای [قطع] اعضای اصلی بدن، گرچه از نو رشد نمی کنند، می‌توان دیه گرفت. (باواقما ۸۳ ب)

در اینجا شریعت شفاهی با استفاده از زبان تورات مکتوب، به قانون تورات مفهومی می‌بخشد که به ظاهر از آن چنین معنایی بر نمی‌آید. «۱»

بحث تلمود دربارهٔ این قانون به این تفاسیر ختم نمی‌شود، بلکه در ادامهٔ بحث از عقل (سوارا) به عنوان منبع مستقل اثبات این قانون نیز استفاده می‌شود.

آیا می‌پذیرید که مراد از قانون «چشم در برابر چشم» غرامت مالی است یا می گویید شاید قصاص واقعی [با در آوردن چشم دیگری] مقصود باشد؟ پس چه می گویید در آنجا که چشمِ یکی بزرگ و چشم دیگری کوچک باشد؟ در اینجا چگونه می توان اصل چشم در برابر چشم را اجرا کرد (...؟ باواقما ۸۳ ب- ۸۴ الف)

بدین شکل، با استفاده از اصول میدراش و سوارا، مجازات قطع عضو دیگری، بر خلاف ظاهر تورات، غرامت مالی تلقی می‌شود،

بدون اینکه مخالف جدی‌ای در بین فقیهان یهودی داشته باشد.
این تنها نمونه‌ای است از موارد متعدّدی که عالمان هلاخا با استفاده از منابع مختلف حقوق یهودی، هلاخای پیشین را تفسیری تازه کرده‌اند یا متناسب با مقتضیات زمان، قانونی نو گذاشته‌اند.

واژه‌نامه:

آشری:

نام یکی از قانون نامه‌های مهمّ یهود است که در قرن سیزدهم توسّط ربّی آشر بن یحیئل معروف به «آشری» یا «رُش» و مقیم در اسپانیا تدوین شد.

«اگادا»:

آن بخش از آموزه‌های دینی که شامل تاریخ، مثل‌های اخلاقی و نکات پندآمیز، مباحث و نظریات فلسفی و الاهیاتی می‌شود.

آلبرشت آلت:

یکی از دانشمندانی که در سال ۱۹۳۴ در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه‌های حقوقی اسرائیل» به نقادی قوانین تورات بر اساس شکل ارائهٔ آنها (شکل قوانین موردی و شکل قوانین امری) پرداخت.

آمورائیم:

جمع آمورا به معنای شارح و مفسِّر، لقب عالمانی است که پس از تکمیل میشنا به شرح و تفسیر آن اقدام کرده، آن را به تلمود تبدیل نمودند.
کار دیگرشان شرح و تفسیر مباحث غیر هلاخایی (مباحث اخلاقی و) ... بوده است. حاصل کار ایشان دو تلمود بابلی و فلسطینی (اورشلیمی) است. در فلسطین به آمورا، «ربّی» می‌گفتند و در بابل «راو».

---

(۱). Cf. Jacob Neusner andTamaraSonn، op. cit.، p. ۲۰ – ۲۲.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۸

احَرونیم:

به معنای متأخران یا مراجع متأخر (در مقابل ریشونیم مراجع نخستین) است که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و تا قرن هجدهم و به نقلی تا عصر حاضر ادامه می‌یابد. بسیاری از آثار این دوره نقد یا شرح کتاب شالحان عاروخ می‌باشد.

ارباعاطوریم:

پس از کتاب موسی بن میمون یعنی «میشنه تورا» مهم‌ترین قانون نامه‌ای که تدوین شد ارباعا طوریم (معروف به طور) اثر یعقوب بن آشر فرزند آشری است. ارباعاطوریم به معنای «چهار ردیف» است زیرا این کتاب به چهار بخش یا چهار ردیف تقسیم شده است.

اسباط:

قبایل دوازده گانهٔ بنی اسرائیل.

اسرائیل:

لقب حضرت یعقوب علیه السلام.

اسفار پنج گانهٔ تورات:

اسفار جمع سِفْر به معنای کتاب است و اسفار پنج گانهٔ تورات عبارتند از: سِفْر پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه. این اسفار به احتمال بیشتر پس از پایان تبعید بابلی در شکل کنونی‌اش شکل گرفت. توضیح محتوای این اسفار در شرح واژهٔ «تورات» آمده است.

الفاسی:

مهم‌ترین دوران قانون‌نامه‌نویسی پس از تلمود، دورهٔ ریشونیم (قرن ۱۱ تا ۱۶ میلادی) است و سرآغاز آثار این دوره اثر اسحاق (اهل فاس در شمال آفریقا) معروف به الفاسی است.

باریتا:

به مطالبی گفته می‌شود که در میشنا نیامده امّا آمورائیم (شارحان) آنها را در تلمود مطرح کرده‌اند. در میان «باریتاها» دو مجموعهٔ «توسفتا» و «میدراش‌های هلاخایی» از اهمیّت بیشتری برخوردارند.

بَمیدبار:

م تورات

بیت یوسف:

م شولحان عاروخ

پروشیم:

پس از تکمیل تلمود عالمان یهودی در سه شاخه مهم به بحث و بررسی حقوق یهودی پرداختند: ۱. شروح و حواشی، ۲.

مجموعه‌های فتاوا، ۳. قانون‌نامه‌ها. به شاخهٔ اوّل یعنی شروح و حواشی «پروشیم» گفته می‌شود که در آن منابع مکتوب قدیمی‌تر شریعت یهود تبیین شده، فهمی ساده‌تر ارائه می‌گردد. معروف‌ترین این شروح «راشی» نام دارد که به طور کلاسیک، تلمود بابلی را شرح می‌کند و اثر ربّی سلیمان بن اسحاق مربوط به قرن ۱۱ می‌باشد. به شاخهٔ دوم یعنی شاخهٔ حواشی «حیدوشیم» یا «نُوولِّی» گفته می‌شود که در آن تعارضات درونی تلمود، حل و رفع می‌گردد. حاشیهٔ کلاسیکی که بر تلمود نوشته شد اثر توسافوت‌نویسان (حاشیه‌نویسان) بر تلمود بابلی در دو قرن ۱۲ و ۱۳ می‌باشد. حاشیه‌نویسی تقریباً پس از شرح‌نویسی یعنی از قرن یازدهم به بعد است که تا زمان حاضر ادامه دارد. به شاخهٔ سوم یعنی مجموعه‌های فتاوا «شِئِلوت او- تشووت» گفته می‌شود که عبارت است از پاسخ‌هایی که عالمان یهودی به پرسشهای شرعی می‌دهند.

تابوت عهد:

صندوقی است که ده فرمان شریعت موسی علیه السلام که روی دو لوح نقش بسته بود در آن جای داده شد و پیشاپیش بنی اسرائیل در حرکت بود تا درون معبدی که باید در اورشلیم ساخته می‌شد،

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۱۹

جای گیرد.

بر اساس آنچه در کتاب «جاهلیّت و اسلام» تألیف علّامه یحیی نوری، ص ۴۰۰ آمده: «نام دیگر آن «صندوق شهادت» است که نسخه‌های تورات و کتب مورد استناد دینی یهود در آن قرار داشت و در واقعهٔ حملهٔ دوم بخت‌نّصر به فلسطین (سال ۵۶۸ ق م) و منهدم شدن معابد، ضمن آتش‌سوزی‌ها و تخریب‌ها نابود شد. بر اساس آنچه در قاموس کتاب مقدّس آمده: «تابوت عهد، صندوقی است که موسی علیه السلام به امر حق تعالی آن را ساخت و قوطی منّ (ظرفی که حاوی مقداری از آن منّی بوده که در بیابان بر بنی اسرائیل نازل می‌شد) و عصا و دو لوح عهد که احکام عشره بر آنها مکتوب بود را در آن گذارد و در پهلوی آن کتاب تورات را جای داد. وقتی که اسرائیلیان در «افیق» (یکی از شهرهای قدیم فلسطین اشغالی) مغلوب شدند تابوت به دست فلسطینیان افتاد که بر اثر آن به بلاها و امراض مهلکه مبتلا شدند لذا به ناچار آن را با عزّت به سرزمین اسرائیل برگشت دادند. وقتی داوود علیه السلام در اورشلیم ساکن شد تابوت را بدانجا منتقل کرد و تا زمان بنا شدن هیکل در همانجا بود و بعد از آن در هیکل گذاشته شد و دور نیست که مَنَسّی (یکی از پادشاهان یهودا: ۶۸۷- ۶۴۲ ق م) آن را به جای دیگر برد لکن یوشیا (یکی دیگر از پادشاهان یهودا: ۶۴۰- ۶۰۹ ق م) آن را دوباره بجای خود برگرداند ولی پس از یوشیا معلوم نیست که آیا هنگام اسارت به بابل (سال ۵۹۸ ق م) به بابل برده شد و یا پنهان گشت، همین قدر مسلّم است که در هیکلی که پس از مراجعت از اسارت بابل به فرمان کوروش ساخته شد (هیکل ثانی) وجود نداشت. (رجوع شود به قاموس کتاب مقدّس، ص ۲۳۷- ۲۳۸).

از بیانات مزبور بدست می‌آید که تابوت عهد، لااقل تا زمان فوت یوشیا (۶۰۹ ق م) وجود داشت.

آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود این است که «تابوت» اوّلًا: برخوردار از سکینه‌ای از جانب پروردگار بود که سبب آرامش و قوّت قلب بنی اسرائیل در جنگ‌ها و حوادث می‌شد و ثانیاً:

یادگارهایی از خاندان موسی و خاندان هارون در آن قرار داشت «فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسى وَ آلُ هارُونَ» و ثالثاً: فرشتگان آن را حمل می‌کردند «تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ» و رابعاً: این تابوت مدتی مفقود شده بود و یکی از پیامبران (شموئیل) از بازگشت آن خبر داده بود و خامساً: بازگشت آن نشانهٔ پادشاهی یکی از پادشاهانی (طالوت) بود که از جانب پروردگار برای حاکمیت و رهبری منصوب شد «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً ... إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ».

از روایات معتبری که در ذیل آیات مزبور وارد شد بدست می‌آید که «تابوت» اوّلًا: صندوقی بود سه ذراع در دو زراع و ثانیاً:

محتویات آن عبارت بود از عصای موسی و سکینه و ثالثاً: سکینه عبارت بود از روح خدا که سخن می گفت و هرگاه بنی اسرائیل در چیزی اختلاف می کردند با آنها تکلّم می کرد و از مرادشان خبر می‌داد (تفسیر کنز الدقائق، ج ۲، ص

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۰

۳۸۳) و رابعاً: تابوت، درِ خانهٔ هر اهل بیتی که یافت می‌شد نشانهٔ آن بود که نبوّت، در آن خانواده به ودیعت گذاشته شده است (همان، ص ۳۸۴).

تبعید بابلی:

به دوره‌ای از تاریخ یهود گفته می‌شود که با حملهٔ بخت‌نصّر (نبوکدنصر) به سرزمین فلسطین و ویران کردن معبد و کوچاندن یهودیان به بابل شروع می‌شود (۵۳۸– ۵۸۶ ق م).

تقانا:

به معنای «قانون گذاری» همانند «گزرا» به معنای حکم و دستور، بیانگر قانون گذاری‌های مراجع هلاخایی یا دیگر مراجع ذی صلاح در هر نسل و دوره‌ای است. فرق بین این دو در این است که تقانا معمولًا در مورد احکام وجوبی و گزرا در مورد محرمات بکار می‌رود. تفاوت تقانا با میدراش این است که تقانا قاعده و قانون جدیدی به حوزهٔ قوانین هلاخایی می‌افزاید امّا «میدراش» محتوای پوشیدهٔ یک قانون موجود در این نظام را آشکار می کند و کاشف از یک قانونِ از قبل موجود می‌باشد. لذا به قانون میدراشی «داوَریتا» (از تورات) می گویند و به قانون تقانایی «دربانان» (از عالمان) اطلاق می گردد چنانکه قوانین ناشی از دو منبع «مَعَسه» و «مینهاگ» نیز در زمرهٔ «دِرَبانان» طبقه‌بندی می‌شوند.

تلمود:

مجموعهٔ شریعت شفاهی که تدوین آن توسط برخی از دانشمندان یهودی پس از قتل عام یهودیان و ویرانی اورشلیم (و خرابی معبد در سال ۷۰ میلادی) و آوارگی یهودیان در سراسر گیتی، آغاز شد و تا سال ۵۰۰ میلادی پایان یافت و از دو بخش «میشنا» (تکرار شریعت) و گمارا» (تکمیل) تشکیل می‌شود.

تنّائیم:

جمع تنّا به معنای معلّم، نام دوره‌ای از شریعت یهودی است که به آن دورهٔ میشنا نیز گفته می‌شود (زیرا تدوین میشنا مربوط به این دوره است) در این دوره یعنی از حدود ۳۰ میلادی تا ۲۲۰ میلادی، شش نسل از معلمان شریعت شفاهی، فعالیت می کردند.

تَنَخ:

به معنای «عهد» است. یهودیان به کتاب مقدس خود، «تَنَخ» می گویند (رمز برای سه بخش اصلی کتاب مقدّس یهودی: حرف «ت» اشاره به تورات، حرف «ن» اشاره به نوئیم کتاب انبیا و حرف «خ» اشاره به کتوویم مکتوبات) و مسیحیان آن را «عهد قدیم» یا «عهد عتیق» می‌نامند در مقابل «عهد جدید» که بر انجیل اطلاق می‌شود.

تورا:

(به عبری معادل تورات) به معنای شریعت و تعلیم است اعم از احکام اجتماعی (قانون) و احکام فردی. البتّه معنای صحیح آن تعلیم و آموزش است و از قدیم الایّام به نادرست، ترجمهٔ به قانون یا شریعت شده است.

تورات:

مقصود از تورات مجموع عهد عتیق نیست بلکه عبارت است از خصوص اسفار پنج‌گانه: ۱. سِفر پیدایش (تکوین) مربوط به خلقت جهان و انسان و داستان زندگی آدم و فرزندانش و داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و پسران او.
این سِفر پنجاه باب دارد که باب پنجاهم آن با بیان مرگ یوسف در مصر در حدود ۱۶۰۰ قبل از میلاد
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۱
پایان می‌یابد. ۲. سفر خروج که با روایت تولّد موسی (چهارصد سال پس از مرگ یوسف) آغاز می‌شود و با گزارش از بعثت او و حوادث پس از خروج بنی اسرائیل از مصر ادامه می‌یابد و به ده فرمانی که در کوه سینا بر موسی نازل شد، اشاره می‌کند. به این سفر در عبری «شِموت» (نام‌ها) گفته می‌شود که از آیهٔ آغازین سفر گرفته شده است.
۳. سفر لاویان که از شیوهٔ قربانی برای گناهان (به ویژه گناهان کاهنان) و احکام خوردنی‌های پاك و ناپاك و روز شبات (شنبه) و ...سخن می‌گوید. به این سفر، بدین جهت لاویان می‌گویند که احکام مربوط به کاهنان که از خاندان لاوی (سومین پسر یعقوب و جد اعلای موسی) می‌باشند را در بر دارد.
این سفر را در عبری «ویقرا» می‌گویند که از کلمهٔ اوّل سفر گرفته شده است. ۴. سفر اعداد که روایت آوارگی بنی اسرائیل در سینا، سرشماری این قوم، اعیاد و قربانی هاو برخی از احکام شرعی حقوقی و..
می‌باشد. به این سفر اعداد می‌گویند چون از تعداد این قوم در بیابان سینا سخن می‌گوید و در عبری (بید بار) (بیابان) گفته می‌شود که برگرفته از آیه اوّل سفر است ۵- سفر تثنیه که تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت موسی و نیز تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده را در بر دارد و نام تثنیه به جهت همین تکرار است چنان که در عبری به آن دواریم (سخنان) گفته می‌شود که از آیهٔ اوّل این سفر گرفته شده است. از کتاب تاریخ دوم عهد عتیق باب ۳۴ آیهٔ ۱۴ بدست می‌آید که تورات گم شد و در زمان یوشیا (یکی از پادشاهان) بنی اسرائیل ۶۰۹- ۶۳۹ ق م پیدا شد البتّه از شواهد تاریخی و نیز متن کتاب تواریخ دوم بر می‌آید که آنچه پیدا شد نه همهٔ تورات فعلی بلکه تنها «سفر تثنیه» بوده است و اسفار دیگر بعد از بازگشت یهودیان از بابل به زعامت عزرا و نحمیا در میانهٔ سدهٔ پنجم پیش از میلاد رسمیّت یافتند.

توسافوت:

به معنای حاشیه است و توسافوت‌نویسان کسانی هستند که پس از تلمود، منابع مختلف را مطالعه و مقایسه می‌کنند و تعارضات درونیِ آثار تلمودی را حل و رفع می‌نمایند م پروشیم.

توسفتا:

به معنای ضمیمه، مجموعه‌ای است از «بارَیْتا» سومین منبع مکتوب شریعت یهود. این مجموعه نیز همانند یکی دیگر از مجموعه‌های

با اهمیّت «باریتا» یعنی مجموعهٔ «میدراش‌های هلاخایی» در میشنا نیامده‌اند بلکه بخشی از تلمود را تشکیل می‌دهند.

حاخام:

حاخام به معنای «حکیم»، دانشمند تورات و حکمت، عنوانی برای عالمان ربانی است و دادگاه حاخامی یعنی همان دادگاه شرعی و سنتی یهود که در مقابل دادگاه عرفی و عمومی قرار داشت.
دادگاه‌های حاخامی، دادگاه‌هایی بودند که در موضوعات مربوط به احوال شخصیّه مانند ازدواج و طلاق و وصیت، صلاحیّت داشتند.

حشمونائیم:

گروهی یهودی که در مبارزه با یونانیان پیروز شدند و در سال‌های ۱۴۰ تا ۳۷ قبل از میلاد حکومت کردند.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۲

حکومت کاهنی:

کاهن به روحانی و عالم دینی یهود و نصارا گفته می‌شود که متولّی انجام شعائر دینی بود و رئیس کاهنان نظارت بر «هیکل» (معبد) را نیز بر عهده داشت و «رجال کَهَنوت» (کَهَنُوت وظیفهٔ کاهن) همان رجال دینی یهود و نصارا هستند، در نتیجه «حکومت کاهنی» به معنای حکومت دینی است. (قاموس کتاب مقدّس، المعجم الوسیط و فرهنگ عمید).

داوران:

به بزرگانی از بنی اسرائیل گفته می‌شود که پس از یوشع، رهبری قوم را به عهدهٔ آنان بود و در عین حال که پادشاه بودند، داوری و قضاوت را نیز بر عهده داشتند. (قاموس کتاب مقدّس، ص ۳۷۱).

دِاوَریتا:

م تَقانا

دِرَبانان:

م تَقانا

دِواریم:

م تورات

دین:

(جمع آن: «دینیم») نزدیک به معنای قانون است و عمدتاً دو گروه از قوانین را شامل می‌شود: «دینه‌ماموموت» که تقریباً معادل حقوق مدنی (احکام مالی) است و دیگر «دینه نِفاشوت» که کمابیش با حقوق کیفری برابر است. البتّه واژهٔ «دین» دائرهٔ وسیع تری از واژهٔ قانون دارد زیرا شامل احکام فردی و ناظر به روابط انسان و خدا نیز می‌شود.

راشی:

م پروشیم

راو:

م ربّی

ربّی:

عنوانی بود برای آمورا (شارح) و عبارت بود از مقام رسمی که فقط به دست «ناسی» یعنی رهبر سنهدرین نصب می‌شد و چون سنهدرین در سرزمین فلسطین قرار داشت به آموراهای غیر فلسطینی یعنی بابلی عنوان رسمی «راو» را دادند.

رُش:

م آشری

ریشونیم:

نام دورهٔ برجستهٔ شریعت یهود پس از تلمود است (سدهٔ یازدهم تا شانزدهم) و به معنای متقدّمان یا مراجع نخستین می‌باشد. در این دوره، قانون گذاری اجتماعی رونق بسیاری یافت و قانون نامه‌هایی چون کتاب شولحان عاروخ تألیف یکی از عالمان یهودی به نام «یوسف قارو» تدوین شد.

زوگوت:

م سَنْهِدْرین

ساوورائیم:

به معنای «حکما» است و به عالمان بابلی گفته می‌شود که پس از پایان تلمود بابلی حدود سال ۵۰۰ میلادی تا پایان قرن ششم کارشان ویرایش، تنظیم و فصل‌بندی تلمود بود.

سِدِر:

به معنای بخش است. به هر بخش از میشنا، «سِدِر» گفته می‌شود که هر سِدِر دارای تعدادی مَسِخِت (رساله) است.

سرزمین موعود:

مقصود، «کنعان» است یعنی همان سرزمینی که فرزندان یعقوب از آنجا به مصر منتقل شدند و پس از آنکه مصریان با آنان بنای ناسازگاری گذاشتند به رهبری موسی علیه السلام از مصر خارج گشتند و پس از سالها سردرگمی، پس از وفات موسی و در زمان جانشین او یوشع بن نون به کنعان، سرزمین موعود برگشتند.

سرزمین یهودا:

«یهودا» چهارمین پسر یعقوب، همان است که برای رهایی یوسف از مرگ، رأی به

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۳

فروختن یوسف داد و «سرزمین یهودا» به اراضی گفته می‌شود که در تصرف سبط یهودا از اسباط دوازده‌گانه قرار داشت و به آن «مملکت یهودا» نیز اطلاق می‌گردد. (ر. ک: قاموس کتاب مقدّس، ص ۹۷۹- ۹۸۱).

سِفر اعداد:

م تورات

سفر تثنیه:

م تورات

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۶۲۳

سِفر خروج:

م تورات

سِفر لاویان:

م تورات

سموئیل:

«سموئیلِ نبی» یکی از داوران و رهبران بنی اسرائیل پس از شمعون است و آخرین و بهترین قاضی عبرانیان به حساب می‌آید که

آنها را از سلطهٔ فلسطینیان آزاد ساخت و با عدالت و اقتدار، حکمرانی کرد و مذهب حقیقی را رواج داد و اسباط را متحد ساخت و آنها را در مدنیّت به درجهٔ عالی رساند. وقتی به پیری رسید بنی اسرائیل از او درخواست کردند که سلطانی را تعیین کند، سموئیل «شاؤل» (طالوت) و سپس داوود را تعیین فرمود.

مقبرهٔ او در «جبعون» که الان به «الجیب» (یا «الجب») معروف است بر فراز تلّی در نزدیکی «اورشلیم» واقع شده است. (قاموس کتاب مقدّس، ص ۳۷۹ و ص ۴۹۰- ۴۸۹).

سَنْهِدْرین:

(به معنای محکمهٔ عالی) به رساله‌ای از رساله‌های بخش «نزیقین» (آسیب‌ها و خسارت‌ها) از مجموعهٔ میشنا اطلاق می‌شود که مربوط به جرایم مستوجب اعدام و شیوهٔ اجرایی آن است. سَنْهدرین در اصل، نام مجمعی از عالمان و کاهنان (۷۱ تن) یهودی است که از حدود سال ۱۶۰ تا ۳۷ قبل از میلاد فعالیت می‌کردند و به این دوره، «زوگوت» به معنای جفت‌ها گفته می‌شود، زیرا رهبری سنهدرین را در مجموع این دوره، پنج جفت (پنج تا دو نفر) از عالمان یهودی به عهده داشتند که هر جفتی یکی رئیس سنهدرین و دیگر قائم مقام رئیس و رئیس دادگاه شرع بود. آخرین جفت از این رهبران «هیلل» و «شَمّای» صاحبان دو مکتب فقهی معروف یهودی بودند.

سِوارا:

(به معنای «نتیجهٔ منطقی» و «عقل») ششمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است.

گرچه آنجا که یک حکم شرعی به وسیلهٔ میدراش وضع می‌شود عقل و منطق و استدلال، راهنمای مفسّر در طی فرایند تفسیر است. چنانکه منابع سه گانهٔ تَقانا، مَعَسه و مِنهاگ نیز در قانون‌گذاری تحت سیطرهٔ عقل، منطق و استدلال می‌باشند و چیزی جدای از عقل به حساب نمی‌آیند ولی در عین حال در نگاه عالمان یهود، عقل، منبع مستقل قانونی نیز می‌باشد. البتّه قوانین ناشی از این منبع در زمرهٔ قوانین معروف به «دِاورَیتا» (از تورات) طبقه‌بندی می‌شود نه «دِرَبانان» (از عالمان) یعنی هر قاعده‌ای که از عقل عالمان هلاخا نشأت می‌گیرد از خود تورات ناشی شده است زیرا به عقیدهٔ آنان، عقل عالمان هلاخا با منطق درون تورات منطبق است (یعنی از قبیل نوعی از تصویب در اصطلاح علم اصول).

سوفریم:

به معنای کاتبان به کسانی گفته

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۴

می‌شود که «شریعت شفاهی» یهود را تدوین کردند و نوشتند تا اینکه در نهایت به شکل «میشنا» و «تلمود» درآمد (رجوع شود به «شریعت شفاهی»، «میشنا» و «تلمود»).

شِلوت او– تشووت:

م پروشیم

شالحان عاروخ:

به معنای سفرهٔ مرتّب، نام کتابی است که در دورهٔ ریشونیم توسّط یکی از عالمان یهودی به نام «یوسف قارو» تدوین شد که با افزوده‌های «ایسرلس» یکی از عالمان دیگر یهودی مرجع معتبر حقوقی و شرعی در همهٔ روزگاران بعدی تلقی می‌شود. یوسف قارو، در آغاز کتاب «بیت یوسف» را نوشت که در ظاهر، شرح طور (ارباعا طوریم اثر یعقوب بن آشر) ولی در واقع اثری مستقل است و بیست سال به طول انجامید، شولحان عاروخ که تدوین آن دوازده سال دیگر به طول انجامید بازنگری و خلاصهٔ «بیت یوسف» است.

شریعت شفاهی:

تورات دیگری است که به اعتقاد یهودیان، افزون بر تورات مکتوب، بر موسی وحی شد ولی همواره به شکل نانوشته، در کنار تورات مکتوب، و به عنوان شرح و تفسیر تورات مکتوب، وجود داشت و برای اینکه در گذر زمان به دست فراموشی سپرده نشود به صورت مجموعه‌هایی تدوین شد تا اینکه در سال ۲۱۰ میلادی توسّط یکی از عالمان یهودی به نام «یهودا هناسی» به صورت یکجا و به نام میشنا (توضیح ثانوی، تکرار شریعت) درآمد. پس از میشنا رساله‌هایی تحت عنوان «ملحقات میشنا» و نیز تفاسیری بر میشنا تحت عنوان «گمارا» (به معنای تکمیل) تدوین شد و از مجموع این سه بخش (میشنا، ملحقات میشنا و گمارا) مجموعه‌ای حجیم به نام «تلمود» شکل گرفت.

شریعت مکتوب:

همان تورات است که بر موسی علیه السلام نازل شد و آغاز شریعت یهودی به حساب می‌آید و در مقابل «شریعت شفاهی» قرار دارد و تا زمان «عزرا» و «نحمیا» (حدوداً میانهٔ سدهٔ پنجم قبل از میلاد) ادامه می‌یابد و یک بخش از بخشهای چهارگانهٔ کتاب مقدّس است. کتاب مقدّس که یهودیان آن را «عهد» یا «تَنَخ» و مسیحیان آن را «عهد قدیم» می‌نامند از چهار بخش تشکیل شده:
۱. تورات که عبارت است از اسفار پنج‌گانه (سفر پیدایش، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثنیه). ۲. کتب هفده‌گانه انبیا (نوئیم) ۳. مکتوبات دوازده‌گانه داوری و تاریخی (کِتوویم) ۴. کتابهای پنج‌گانهٔ سرود و شعر و مناجات و امثال.
قابل توجّه است که یهودیان عقیده دارند که اسفار پنج‌گانه همان توراتی است که بر موسی علیه السلام نازل شده و تحریف و تصرفی در آن نشده، در حالی که نه تنها قرآن کریم این کتاب را تورات اصلی نمی‌داند و آن را انباشته‌ای از کذب و بهتان و افسانه‌ها و احکام جعلی و عقاید منحرف می‌شناسد محقّقان و دانشمندان ملل مختلف (از جمله جمعی از ربانیان خود یهود) با وسایل علمی و واژه‌شناسی و مقابلات تاریخی این حقیقت را به وضوح به اثبات

رسانده‌اند که هر یک از اسفار تورات قرنها با هم فاصله دارند و جملگی آنها قرنها پس از رحلت موسی به صورت مجموعهٔ کنونی درآمدند و نسخهٔ اصلی «تورات» و «الواح احکام عشره» که پس از رحلت موسی علیه السلام در «صندوق شهادت» (و به تعبیر قرآن: «تابوت») جا داشته و بر اساس قول مفسّران در ذیل آیات طالوت و جالوت، تا زمان داوود پیامبر (حدود ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد) موجود بوده، قرنها قبل از میلاد مسیح (سال ۵۶۸ قبل از میلاد) در آتش‌سوزی‌ها و تخریب‌های حملهٔ بخت‌نصّر، از بین رفت تا اینکه در زمان «کوروش» یکی از عالمان یهود به نام «عزرا» پس از مراجعت یهود از تبعید بابلی، با همکاری جمعی به نگاشتن «عهد عتیق» و تورات اقدام کرد. (رجوع شود به کتاب «جاهلیّت و اسلام» تألیف علّامه یحیی نوری، چاپ نهم، ص ۳۹۷- ۴۰۷).

شمّای:

م سَنْهِدْرین

شِموت:

م تورات

صِدوشیم:

م پروشیم

طور:

م ارباعاطوریم.

عبرانیان:

همان بنی اسرائیل هستند که از نژاد «سامی» (منسوب به «سام» فرزند نوح) می‌باشند که نسب خود را به ابراهیم (حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد) می‌رسانند.

عزرا:

کاهن و هادی معروف عبرانیان و کاتب ماهر شریعت بود، در بارگاه سلاطین ایران (کوروش، گشتاسب و اسفندیار) درجه و اعتبار تامّی داشت. در سال ۴۵۷ قبل از میلاد با جماعت بزرگی از اسیران، به اورشلیم بازگشت و کنایس چندی تأسیس نمود و کتاب عزرا (یکی از کتب تاریخی عهد عتیق) و قسمتی از کتاب نحمیا (کتاب تاریخی دیگری از عهد عتیق) را تدوین کرد و تمامی کتب عهد عتیق را جمع‌آوری و تصحیح نمود. کتاب عزرا مشتمل بر تاریخ مراجعت یهودیان از زمان کوروش می‌باشد که شصت سال بعد از آن نوشته شد و حکایت وقایعی است که در سال ۴۵۶ قبل از میلاد واقع شد. (قاموس کتاب مقدّس).

عقیوا:

«عقیوا» و «مئیر» دو تن از «تنّائیم» (معلمان) هستند که در تدوین شریعت شفاهی یعنی شرح اسفار پنج‌گانهٔ تورات، آثاری از خود برجای گذاشتند و آثار آنان از نظر اهمیّت در درجهٔ بعد از «میشنا» اثر یهودا هناسی قرار دارند. به آثار عقیوا و مئیر، میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی گفته می‌شود (رجوع شود به واژهٔ «میدرشه هلاخا») قابل توجّه است که «عقیوا» یکی از استادان «مئیر» است چنانکه «مئیر» یکی از استادان «یهودا هناسی» می‌باشد.

عهد:

به کتاب مقدّس یهود، «عهد» می گویند چرا که به گفتهٔ تورات، خدا با قوم بنی اسرائیل عهد بست که در قبال رعایت احکام تورات، قوم محبوب و بر گزیدهٔ خدا شوند.

غریب مهمان:

غریب مهمان یا «نیمهٔ مؤمن» به غیر یهودی‌ای گفته می‌شود که قوانین هفتگانهٔ اخلاقی تورات را که به «قوانین نوح» نام گرفته‌اند»
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۶
به این نیّت که تورات به آن فرمان داده، بجا آورد (نه به استناد عقل و فطرت) چنین کسی را باید در جامعهٔ یهودی محترم شمرد.
این قوانین هفتگانه عبارتند از:
بت میرستید، کفر مگویید، خون انسانی را مریزید، از گناهان جنسی بپرهیزید، دزدی مکنید، گوشت حیوان زنده را مخورید، یک دادگاه عدالت برپای دارید.

قانون نامهٔ اورنَمو:

مجموعه‌ای است از قوانین سومَری (سومَر منطقه‌ای در جنوب مابین النهرین) مربوط به ۲۱۰۰ سال قبل از میلاد و از جمله از قانون نامه‌های معاصر تورات است که قوانین موجود در تورات، متأثّر از آن است.

قانون نامهٔ حمورابی:

مهم‌ترین قانون نامهٔ معاصر تورات است که قوانین موجود در تورات از آن متأثر است این قانون‌نامه به ۱۸۰۰ سال قبل از میلاد بر می گردد و مربوط به حمورابی مشهورترین پادشاه بابل است.

قبالا:

به معنای «سنّت» عبارت است از سنّتی که شخص به شخص و سینه به سینه از موسی علیه السلام انتقال یافته است. «قبالا» یا «سنّت» یک منبع از شش منبع قانونی و رسمی شریعت یهودی است.

قوانین امری:

قوانینی از تورات که به صورت فرمان است نظیر قوانین ده فرمان: «قتل مکن، زنا مکن و »...

قوانین موردی:

به قوانینی از تورات گفته می‌شود که به شکل «اگر » ... یا «آنگاه » ... تنظیم شده‌اند نظیر «هر که انسانی را بزند و او بمیرد هرآینه کشته شود».

قوانین هفتگانهٔ نوح:

م «غریب میهمان».

کِتوویم:

م نویئیم

کِنِست هگدولا:

به معنای «مجمع کبیر» نام شورای کاتبان یهودی است که «عزرا» آن را بنیاد گذاشت تا به شرح و تفسیر تورات بپردازند.

گائونیم:

جمع گـائون (به معنـای نـابغه و علّـامه) رؤسـای آکادمی‌هـایی بودنـد که در بابل، مراکز معنوی و فرهنگی جامعـهٔ یهودی به حساب می‌آمدند.
گائونها پس از پایان تلمود تا حدود سدهٔ یازدهم میلادی می‌زیستند و کارشان این بود که تلمود را به گونه‌ای تفسیر کنند که قانون نامهٔ مورد پذیرش در همهٔ موضوعات اجتماعی و دینی شود.

گِزِرا:

م تَقانا

گمارا:

بخشـی از «تلمود» است که به تفسـیر میشـنا می‌پردازد یعنی «تلمود» متنی دارد به نام «میشـنا» و شرح و تفسیری بر این متن دارد به نام «گمارا».

مئیر:

م عقیوا

مپّا:

به معنـای رومیزی نـام کتـابی است که در دورهٔ ریشونیم توسّـط یکی از عالمان یهودی به نام موسـی ایسـرلس برای رفع کاستی‌های کتاب شالحان عاروخ تدوین شد.

مَسِخِت:

م سِدِر

مَعَسه:

(به معنای عمل یا رویّه) به قواعد حقوقی گفته می‌شود که از احکام قضایی صادر شده از جانب محاکم قضایی صلاحیت‌دار، یا روش عالمان هلاخایی صلاحیت‌دار در یک موضوع

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۷

شخص استنتاج شده است. در صورت اوّل، مَعَسه همان «رویّه قضایی» و در صورت دوم شبیه همان «نظریهٔ حقوقدانان» که در دیگر نظام‌های حقوقی موجود است، می‌باشد. مَعَسه پنجمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است.

میدراش:

یکی از منابع قانونی و رسمی شریعت یهودی است و مقصود از آن قواعدی است که از تفسیرهایی از کتاب مقدّس که خارج از تلمود و میشنا هستند استنتاج می‌شود.

میدرشه هلاخا:

میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی نوعی تفسیر مبسوط به اسفار پنج‌گانهٔ تورات‌اند (میدرشه یا میدراش به معنای تفسیر است) یعنی «میدراش‌ها» عمدتاً در پی استنتاج هلاخا (شریعت) از تورات‌اند اگر چه گاهی حاوی «اگادا» (مباحث تاریخی و اخلاقی و... از تورات) نیز هستند. میدراش‌های هلاخایی مجموعه‌ای از سومین منبع مکتوب شریعت یهود یعنی «باریتا» هستند که در میشنا نیامده‌اند بلکه در تلمود ذکر شده‌اند و لذا از اعتبار منابع رسمی برخوردار نیستند.

میشپاط:

در متون شرعی یهودی به معنای «قانون» است، گرچه بر خلاف واژهٔ «قانون» احکام ناظر به رابطهٔ انسان با خدا (احکام فردی) را نیز در بر می‌گیرد.

میشنا:

در دورهٔ تنّائیم (معلمان) دو دسته آثار خلق شده است دسته اوّل آثاری است که از نوع قانون‌نامه است و در آن، تفسیرهایی که از اسفار پنج‌گانهٔ تورات می‌شود تحت بابهای خاص شریعت به گونه‌ای فشرده تدوین شده‌اند و میشنا نام گرفته‌اند، تهیه کنندهٔ این اثر یکی از عالمان یهودی به نام «یهودا هناسی» است که در گردآوری هلاخاها دقتی خاص داشت و فقط هلاخاهایی را در این کتاب برگزید که دربارهٔ آنها اتفاق نظر وجود داشت.

میشنه تورا:

یکی از جانشینان الفاسی (مهم‌ترین قانون‌نامه نویس در دورهٔ ریشونیم سدهٔ ۱۱– ۱۶) که شاگردِ شاگرد او بود موسی بن میمون

معروف به «رامبام» اهل قرطبه در اسپانیا (۱۱۳۵– ۱۲۰۴ میلادی) است. کتاب وی «میشنه تورا» (تورات دوم) نام دارد که بزرگترین اثر هلاخایی است. این کتاب همهٔ شریعت تلمودی را در چهارده بخش اصلی به شیوه‌ای ساده، دربرگرفته و به «یَدهخراقا» (دست قوی) معروف گشته است.

میصوا:

به معنای حکم و تکلیف است اعمّ از احکام اجتماعی (قانون) و احکام فردیِ ناظر به روابط انسان با خدا.

مینهاگ:

(به معنای «عرف») به قواعد حقوقی گفته می‌شود که از شکل‌های مختلف عرف، استنتاج می‌شود. مینهاگ چهارمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است.

نحمیا:

در بابل، ایام اسارت یهودیان متولّد شد و در شوش به منصب ساقی‌گری پادشاه ایران، اردشیر درازدست منصوب شد. از پادشاه ایران درخواست نمود که او را اذن دهد که به اورشلیم برود، لذا سال بیستم پادشاهی اردشیر (حدود ۴۴۴ قبل میلاد) برای حکومت بر اورشلیم به آن دیار فرستاده شد. او

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۸

توجّه عمدهٔ خود را روی بنا کردن حصارهای شهر اورشلیم نهاد و پس از یک سال آن را به اتمام رساند و از دوستان امین او «عزرا» بود. نحمیا حدود سال ۴۳۲ قبل از میلاد به زادگاه خود بابل بازگشت و بعد از چند سال به اورشلیم طلبیده شد تا به اصلاح بعضی از مسائل مذهبی که مورد اختلاف واقع شده بود، بپردازد. «کتاب نحمیا» (اسم یکی از کتب تاریخی عهد عتیق) که تمامی این مسائل و وقایع را در بر دارد را در سال ۴۰۰ قبل از میلاد تصنیف نمود که به منزلهٔ تتمّه‌ای برای کتاب عزرا است و بعضی آن را کتاب دوّم عزرا می‌دانند.

نووِلّی:

م پروشیم

نِویئیم:

کتاب مقدّس یهود سه بخش دارد:

۱. تورات، ۲. نِویئیم به معنای کتب و صحُف انبیای بنی اسرائیل که هفده کتاب است و به نبوّت هفده‌گانه معروف است. ۳. کِتوویم به معنای مکتوبات که دوازده کتاب از آن مربوط به تاریخ و داوری می‌باشد و پنج کتاب دیگر سرود و شعر و مناجات و امثالی است که مربوط به انبیای مختلف است.

وَییقرا:

م تورات

هلاخا:

معادل «شریعت» است که در معنایی عام، مشتمل بر همهٔ آموزه‌های دستوری دین می‌باشد و در معنایی خاص به هر قاعدهٔ شرعی جدیدی که وضع می‌شود، اطلاق می‌شود.

هلینیسم:

یونانی گری و طرز تفکّر یونانیان که از سال ۳۳۲ قبل از میلاد به بعد با تسلّط بر یهودیان، تأثیر زیادی بر اندیشه‌های یهودی گذاشت. یهودیان، اقوامی را که مغلوب یونانیان بودند «هلنیز» می گفتند. (قاموس کتاب مقدّس، ص ۹۷۴).

هیکل سلیمان:

نماد استواری و بقای قوم یهود که توسّط سلیمان در شهر اورشلیم ساخته شد و معبد بزرگی است که بسیاری از مناسک و اعمال یهودی مثل قربانی و ... فقط باید در آنجا اجرا شود. یک بار به دست بخت‌نصّر و بار دوم به دست «تیتوس» سردار رومی، ویران شد.

هیلل:

م سَنْهِدْرین

یوسف قارو:

م شولحان عاروخ و ریشونیم

یوشیا:

پانزدهمین پادشاه از پادشاهان نوزده گانهٔ «مملکت یهودا» («سرزمین یهوا» که توضیح آن در عنوان «سرزمین یهودا» گذشت) می‌باشد. او در ۸ سالگی بر تخت نشست و مدّت ۳۱ سال پادشاهی کرد (۶۳۹- ۶۰۹ قبل میلاد مسیح) در تقوا و پرهیزکاری و استقامت مشهور بود. در زمان او سفر تثنیه از تورات اصلی پیدا شد. او کسی است که (بر خلاف پدرش «آمون» چهاردهمین پادشاه) بت‌پرستی را نابود و هیکل (معبد) را مرمت کرد و در ۳۹ سالگی وفات نمود (قاموس کتاب مقدّس واژهٔ یوشیا).

***** منابع و مآخذ**

۱. ادیان بزرگ جهان، هاشم رضی، سازمان انتشارات فروهر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۰.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۲۹

۲. تاریخ حقوق کیفری بین النهرین، نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حسین بادامچی (ترجمه): تهران، سمت، چاپ اوّل، ۱۳۸۳.

۳. تاریخ قوم یهود، کلاپرمن، ژیلبرت ولیبی، ۳ ج، ترجمهٔ مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصرهتورا، چاپ اوّل، ۱۳۴۷.

۴. شریعهٔ حمورابی واصل التشریع فی الشرق القدیم، گروهی از نویسندگان، مترجم (عربی) اسامه سراس، دمشق، دار علاء الدین، ۱۹۹۲.

۵. عدالت کیفری در آیین یهود، حسین سلیمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۴.

۶. فلسفهٔ علم حقوق، ناصر کاتوزیان، ۳ ج، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

۷. قانون نامهٔ حمورابی، میک، تئوفیل، ترجمهٔ کامیار عبدی، چاپ دوم، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.

۸. قوانین هیتی‌ها، قانون نامه‌ای از آسیای صغیر، هافنر، هری، ترجمهٔ فرناز اکبری رومنی، تهران، انتشارات حقوقی، چاپ اوّل، ۱۳۸۴.

۹. کتاب مقدّس، به همّت انجمن پخش کتب مقدّسه، ۱۹۸۵ (افست از روی نسخهٔ ۱۹۰۴).

۱۰. گنجینه‌ای از تلمود، ا. کهن، راب، ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی، چاپ زیبا، ۱۳۵۰.

۱۱. مقدّمهٔ علم حقوق، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۰..

۱۲. Encyclopaedia Judaice(EJ).،" Israel، Legaland Judicial System"، A. F. L./ S. Lev v.
۱۳. Decennial Book(۱۹۸۳- ۱۹۹۲)، pp. ۲۱۵- ۱۸.

A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud، Abrams، Judith Z. Jason Aronson Inc، ۱۹۹۹.

۱۴ ".D. S.," Baraita"، EJ.، B. D. V.، v. ۴، pp. ۱۸۹- ۹۳. ۱۵." Savoraim"، EJ.، D. S.، v. ۱۴، pp. ۹۲۰- ۲۱. ۱۶. D. S. Tanna، Tannaim"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۹۸- ۸۰۳. ۱۷. The Cambridge History of Judaism، Davies، egdirbmaC، ۲. v:). de(nietslekniF siuoL dna. D. W University Press، ۱ st published، ۱۹۸۹. ۱۸. Do. L.," Israel، Legal and Judicial System"، EJ.، v. ۱۷، pp. ۳۶۱- ۳. ۱۹. Ed.," Zugot"، EJ.، v. ۱۶، pp. ۱۲۳۲- ۴. ۲۰. The Oxford Companion to the Bible، Ehrlich، CarlS.: " Law، IsraeliteLaw"، BruceM. Metzger andMichael D. Coogan(ed.)، Oxford University Press، New York، ۱۹۹۳.، ۷۱ slov.

۲۱. ،: aciaduJ aideapolcycnE Encyclopaedia Judaica Jerusalem، corrected ed.، ۱۹۹۶(Peusd. EJ).

۲۲. Code of Jewish Law، Kitzur Shulhan ArukhGanzfried، Rabbi Solomon: Translated byHyman E. Goldin، LL. B.، revised ed.، Hebrew Publishing Company، New York، ۱۹۶۱.

۲۳. ۲۴ H. E. Ba.," Israel، Legal and Judicial System"، EJ.، v. ۹، pp. ۶۲۸- ۵۵.

Divine Command Ethics، Jewish and Christian Perspectives، Harris، Michael J.: RoutledgeCurzon، ۱ st published، ۲۰۰۳. ۲۵.

The Cambridge History ofJudaism، Horbury، William and W. D. Davies، v. ۳، Cambridge University Press، ۱ st published، ۱۹۸۹. ۲۶. I. T. S.," Rishonim"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۱۹۲- ۳. ۲۷. Harper's Bible Dictionary، J. U.: " Torah"، PaulJ. Achtemeir(ed.)، HarperSan Francisco، ۱۹۸۵.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۰ ۲۸. Harper's Bible Dictionary، J. U.: " Torah"، PaulJ. Achtemeir(ed.)، HarperSan Francisco، ۱۹۸۵. ۲۹. L. J.," Hermeneutics"، EJ.، v. ۸، pp. ۳۶۶- ۷۲. ۳۰. M. D. H.,"

Midreshei Halakhah"، EJ.، v. ۱۱، pp. ۱۵۲۱- ۳. ۳۱. M. D. H.،" Tosefta"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۱۲۸۳- ۵. ۳۲. M. D. H./ M. E.،" Minhag"، EJ.، v. ۱۲، pp. ۴- ۲۵. ۳۳. M. E.،" Codification ofLaw"، EJ.، v. ۵، pp. ۶۲۸- ۶۵۶. ۳۴. M. E.،" Interpretation"، EJ.، v. ۸، pp. ۱۴۱۳- ۲۹. ۳۵. M. E.،" Ma'aseh"، EJ.، v. ۱۱، pp. ۶۴۱- ۹. ۳۶. M. E.،" Mishpat Ivri" EJ.، v. ۱۲، pp. ۱۰۹- ۵۱. ۳۷. M. E.،" Sevarah"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۱۱۹۵- ۸. ۳۸. M. E.،" Takkanot"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۱۲- ۲۸. ۳۹. M. Man.،" Pharisees"، EJ.، v. ۱۳، pp. ۳۶۳- ۶. ۴۰. M. Man.،" Saducees"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۶۲۰- ۲۲. ۴۱. Maimonides' Introduction to theTalmud، Maimonides: ATranslation of the Rambam's Introduction to His Commentary on theMishna، Translated by ZviLampel، theJudaicaPress، Inc.، U. S. A.، revised ed.، ۱۹۹۸. ۴۲.

Maimonides' Introduction to the Talmud، Maimonides:

A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna، Translated by Zvi Lampel، the Judaica Press، Inc.، U. S. A.، revised ed.، ۱۹۹۸. ۴۳. Mo. W./ L. I. R.،" Pentateuch"، EJ.، v. ۱۳، pp. ۲۳۱- ۶۴.

۴۴. Comparing Religions ThroughLaw، Judaism and Islam، Neusner، Jacob and Tamara Sonn: Routledge، London and New York، ۱۹۹۹.

۴۵. Comparing Religions Through Law، Judaism and Islam، Neusner، Jacob and Tamara Sonn: Routledge، London and New York، ۱۹۹۹. ۴۶. Sh. S.،" Amoraim"، EJ.، v. ۲، pp. ۸۶۵- ۷۵. ۴۷. Si. A./ J. Br.،" Gaon"، EJ.، v. ۷، pp. ۳۱۵- ۱۸. ۴۸. St. Sch./ Sa. B.،" NoachideLaws"، EJ.، v. ۱۲، pp. ۱۱۸۹- ۹۱. ۴۹.

TheTalmud، TheSteinsaltz Edition، AReference Guide، Steinsaltz، Rabbi Adin: RandomHouse، New York، ۱۹۸۹. ۵۰.

TheTalmud، TheSteinsaltz Edition، AReference Guide، Steinsaltz، Rabbi Adin: Random House، New York، ۱۹۸۹.

۵۱. The Babylonian Talmud، ۱۸ vols، ed.: Rabbi Dr. J. Epstein، the Soncino Press، London، ۱۹۳۵- ۱۹۵۲.

۵۲. The Babylonian Talmud، ۱۸ vols، ed.: Rabbi Dr. J. Epstein، the Soncino Press، London، ۱۹۳۵- ۱۹۵۲.

۵۳. The Jewish Bible TANAKH، the Jewish Publication Society، ۱۹۸۵. ۵۴.

The Jewish Bible TANAKH، the Jewish Publication Society، ۱۹۸۵. ۵۵. Y. D. G.،" Soferim"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۹- ۸۱. ۵۶. Y. Ho.،" Aharonim"، EJ.، v. ۱۷، pp. ۱۳۵- ۸.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۱

۲۰ مصادر تشریع و مبانی حقوق در مکاتب حقوقی معاصر

اشاره

مکتب حقوق فطری

مکتب‌های تاریخی و تحقّقی- مکتب تاریخی

- مکتب‌های تجربی

- نظریّهٔ اتّحاد حقوق و دولت

- مکتب‌های تحقّقی

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۳

مصادر تشریع و مبانی حقوق در مکاتب حقوقی معاصر

پیشگفتار:

۱. وقتی که از منابع حقوق اسلامی، سخن به میان می‌آید، به طور معمول از چهار منبع کتاب، سنّت، اجماع و عقل نام برده می‌شود. مقصود از منابع در این اصطلاح، اموری است که یک فقیه مسلمان برای جستجوی قوانین و احکام اسلامی، باید به آنها مراجعه کند همان‌طور که مجلس قانون‌گذاری در یک کشور اسلامی نیز باید تمام قوانینی که وضع می‌کند را به منابع مزبور مستند سازد و مقصود از حقوق اسلام، نظام حقوقی اسلام است یعنی مجموعه احکام و قوانین اسلام که منشأ پیدایش تمامی حقوق و تکالیف می‌باشد.

به عبارت دیگر: هر حق و تکلیفی در اسلام باید مستند به یک قانون و مبتنی بر آن باشد و هر قانونی هم باید مبتنی بر یکی از منابع چهارگانه کتاب و سنّت و اجماع و عقل باشد، نتیجه آنکه این منابع چهارگانه، در واقع همان اموری هستند که در تعبیر عربی روز از آنها به عنوان مصادر تشریع (یا منابع قانون‌گذاری) نام برده می‌شود.

البتّه فقهای اهل سنّت به جای عقل از منابع دیگری همچون قیاس، استحسان و استصلاح سخن می‌گویند و آنها را از شُعَب عقل می‌دانند.

نکتهٔ قابل توجّه این است که در ورای منابع حقوق اسلام، ارادهٔ الهی قرار دارد و در واقع، کتاب و سنّت و اجماع و عقل، مبیّن ارادهٔ خداوند می‌باشند، لذا بر این اساس می‌توان گفت که منبع اصلی حقوق اسلام یا مصدر اصلی تشریع در اسلام، ارادهٔ خداوند است و هر یک از کتاب و سنّت و اجماع و عقل، راهنما و دلیلی هستند که ما را به ارادهٔ الهی رهنمون می‌شوند. بدین ترتیب تعبیر دقیق‌تر این است که آنها را مصادر تشریع یا دلایل حقوق اسلام یا دلایل احکام شرعی بنامیم چنان که در کلام فقها نیز ادلّهٔ

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۴

اربعه نامیده می‌شود ولی از آنجا که به طور رایج از این امور به عنوان منابع حقوق اسلام، نام برده می‌شود، ما هم از همین تعبیر استفاده می‌کنیم.

۲. اصطلاح «منابع حقوق» در علم حقوق معاصر معنای دیگری غیر از معنای مصادر تشریع دارد چرا که در ذیل این اصطلاح، به طور معمول از چهار منبع: قانون، عرف، رویهٔ قضایی و عقاید علمای حقوق (دکترین) نام برده می‌شود. بدین ترتیب در این اصطلاح، قانون، یکی از منابع حقوق دانسته می‌شود، در حالی که از دیدگاه حقوق اسلام، اصولًا قانون جزء منابع حقوق نمی‌باشد بلکه مبتنی بر آنها بوده و از طریق آنها استنباط می‌گردد.

نتیجه آن که اصطلاحاً «منابع حقوق» در حقوق اسلام و علم حقوق معاصر به دو معنای مختلف به کار می‌رود، زیرا چنانکه گفته شد مقصود از منابع حقوق اسلام همان مصادر تشریع اسلامی یا منابع وضع قانون در اسلام است در حالی که مقصود از منابع حقوق در اصطلاح علم حقوق معاصر، سرچشمه‌هایی است که منشأ پیدایش «حق»ها و «تکلیف»ها می‌باشد نه منشأ پیدایش قانون و لذا در

نظام‌های حقوقی غیر دینی، قانون فقط به عنوان یکی از مناشئ پیدایش حق و تکلیف (نه تنها منشأ آن) جزء منابع حقوق شمرده می‌شود، لکن در نظام حقوقی اسلام، هر حق و تکلیفی از قانون نشأت می گیرد و لذا قانون، تنها منشأ حق و تکلیف است (نه یکی از مناشئ آن) که خود برگرفته و مبتنی بر اموری می‌باشد که از آنها به عنوان مصادر تشریع یا منابع وضع قانون نام برده می‌شود یعنی همان کتاب و سنّت و اجماع و عقل که در واقع نشان دهندهٔ ارادهٔ الهی به عنوان اصلی‌ترین منبع وضع قانون می‌باشد و عدم توجّه به آن ممکن است موجب بروز اشتباهی شود که متأسّفانه دامنگیر برخی از نویسندگانی شده که هر دو اصطلاح را به یک معنا تلقی کرده‌اند.

۳. اکنون باید پرسید که در علم حقوق معاصر، چه واژه‌ای معادل اصطلاح «منابع حقوق» به معنای مورد نظر در حقوق اسلام (یعنی همان مصادر تشریع اسلامی) می‌باشد؟ به بیان دیگر: از آنجا که منابع حقوق اسلام، اموری است که فقیه مسلمان برای یافتن حکم شرعی و قانون الهی به آنها مراجعه می کند پس باید ملاحظه شود که در علم حقوق معاصر برای اشاره به اموری که قانون مبتنی بر آنها است و قانونگذار برای تدوین قانون به آنها مراجعه می کند، چه اصطلاحی به کار می‌رود. با دقت در اصطلاحات حقوقی به این نتیجه می‌رسیم که این اصطلاح «مبانی حقوق» می‌باشد.

۴. در تعریف «مبانی حقوق» گفته‌اند عواملی است که قانونی خاص را الزام‌آور کرده و اطاعت از آن را لازم می گرداند و در واقع، پاسخ این پرسش است که چرا باید از قوانین معینی (نه مطلق قانون) پیروی کرد؟ «۱»

توضیح این که پس از احراز نیاز انسان به زندگی اجتماعی، شکی نیست که بقا و نظم این زندگی

(۱). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۵

وابسته به وجود قانون است تا بدین وسیله از پیدایش تزاحمات بین افراد جلوگیری شده یا تزاحمات ایجاد شده، حل گردد و همچنین حقوق و تکالیف بین افراد جامعه به شکل عادلانه‌ای تقسیم شود.

این ضرورت‌های عقلی و عقلایی، مبانی حقوق نامیده نمی‌شود چرا که مبانی حقوق ناظر به دلیل لزوم اطاعت از مطلق قانون در جامعه بشری نیست بلکه ناظر به عواملی است که اطاعت از یک سلسله قوانین معین و خاص را الزامی می کند، قوانینی که مبتنی بر یک مکتب فکری خاص است یعنی پس از آن که ضرورت اطاعت از قانون به طور مطلق معلوم شد، هر قانونی که تدوین گردد با یک پرسش اساسی مواجه می‌شود و آن، این است که چرا از این قانون باید اطاعت کرد نه قانون دیگر و به عبارتی: وجه ترجیح این قانون بر سایر قوانین چیست؟

نتیجه آنکه دو اصطلاح را در این بحث باید از یکدیگر تفکیک نمود، یکی اصطلاح منابع حقوق است که در علم حقوق معاصر به معنای مناشئ و سرچشمه‌هایی است که حق و تکلیف از آنها نشأت می گیرد و به طور معمول در تبیین آنها از قانون، عرف، رویه قضایی و دکترین (عقاید علمای حقوق) نام برده می‌شود.

و دیگری اصطلاح مبانی حقوق است که به معنای عواملی است که قوانین خاصّی را الزام‌آور کرده و در واقع منشأ پیدایش قوانین معینی شده است.

متأسّفانه در این میان، برخی از نویسندگان، تسامح کرده و از کتاب و سنّت و اجماع و عقل که مناشئ پیدایش قانون در اسلام هستند (همان قانونی که در مرتبه بعد، منشأ پیدایش حق و تکلیف می گردد) تحت عنوان «منابع حقوق اسلام» نام برده‌اند در حالی که باید از آنها با عنوان «مبانی حقوق اسلام» یاد می کردند نه منابع حقوق؛ چرا که منابع حقوق، یک اصطلاح خاص حقوقی بوده و به معنای سرچشمه‌های پیدایش حق و تکلیف است نه سرچشمه‌های پیدایش قانون و لذا قانون، خود یکی از منابع حقوق به شمار

می‌رود، پس بـدون شک در علم حقوق معاصـر، منابع حقوق را نمی‌توان به معنای مناشـئ وضع قانون دانست، چرا که یکی از منابع قطعی حقوق، خود قانون است و واضح است که قانون، خود نمی‌تواند منشأ وضع خود باشد.

بدین ترتیب بر طبق اصـطلاحات رایج حقوقی، آنچه در هنگام وضع و تدوین قانون، الزاماً مورد توجّه قانونگذار قرار می گیرد مبانی حقوق است که قانون باید بر اساس آنها وضع گردد نه منابع حقوق.

امّا آنچه در هنگام قضاوت، الزاماً مورد استـناد قاضـی واقع می‌شود منابع حقوق (قانون، عرف، رویه قضایی و عقاید علمای حقوق یا دکترین) است نه مبانی حقوق.

حاصـل آنکه علاوه بر تفاوت معنای مبانی حقوق و منابع حقوق، اصولًا محل و مورد استـناد به آنها نیز با هم فرق دارد چرا که مبانی حقوق مورد استناد قانونگذار قرار می گیرد و منابع حقوق مورد

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۶

استناد قاضی.

در پاسـخ سؤال از مبـانی حقوق و اینکه چه عواملی باعث الزام‌آور شـدن قانونی خاص گشـته و اطاعت از آن را الزامی کرده است، مکـاتب مختلفی مطرح شده‌انـد که آنهـا را به دو دسـته کلی می‌تـوان تقسـیم کرد: ۱. مکتب حقوق فطری یـا طـبیعی ۲. مکتب‌های تاریخی و تحقّقی.

طرفداران مکتب حقوق فطری یا طبیعی مبنای اصـلی حقوق را عدالت دانسـته‌اند و پیروان مکتب‌های تاریخی و تحقّقی، مبنای اصلی حقوق را قدرت حکومت یا وجدان عمومی شمرده‌اند. «۱»

البتّه هر یـک از این دو مکتب در کنـار مبنای اصـلی مورد اشاره از مبانی دیگری همچون دسـتاوردهای عقل و تجربه بشـری و ارادهٔ ملت نیز سخن گفته‌اند، که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. مکتب حقوق فطری

اشاره

مبنای اصلی حقوق در این مکتب، عدالت است.

بر طبق این دید گاه، هم قانونگذار باید از قواعد عدالت پیروی کند و هم پیروان قانون در صورتی که دستورهای حکومت را عادلانه بیابنـد، نـاگزیر از اجرای آن هسـتند. بنابراین، قانونی که متّکی بر مبنای عـدالت نباشـد فقط صورت قانون را دارد و اگر به ظاهر نیز، اشخاص ملزم به اطاعت از آن شوند در وجدان خویش تکلیفی در این باب ندارند. «۲»

در این مکتب در کنار عدالت به عنوان مبنای اصـلی حقوق، از مبانی دیگری نیز همچون آسایش و نظم عمومی سخن گفته شده که ظاهراً در رتبهٔ بعد از عدالت قرار دارند.

تحوّل حقوق فطری:

نکتـهٔ قابـل تـوجهی که در مـورد این مکتب به چشم می‌خـورد تحوّل مفهوم آن در طول تاریـخ است به گونه‌ای که تـا پیش از قرن هفدهم میلادی، حقوق فطری در نظر بسیاری از دانشمندان، مجموع قواعد عالی و برتری بود که عقل انسان آن را درک می کرد.

دین مسـیحیّت در شـکل گیری این دیـد گاه در غرب مؤثّر بود چنـان که سن تومـاس داکن فیلسوف مـذهبی قرن سـیزدهم میلادی، قوانین را به سه دسته «الهی» و «فطری یا طبیعی» و «بشری» تقسیم کرده بود.

قوانین الهی از دیدگاه وی ناشی از ارادهٔ پروردگار بوده و حاکم بر جهان هستی می‌باشد و عقل ناقص بشر به آن دسترسی ندارد و فقط خداوند و همچنین پیامبران از طریق وحی الهی بر آنها آگاهی دارند.

قوانین طبیعی یا فطری از دیدگاه سن توماس داکن پرتوی از مشیّت الهی است که عقل بشر آن را در می‌یابد. و قوانین بشری زاییده فکر انسان است و باید اجرای قوانین فطری را در مصادیق خود تأمین کند. «۳»

---

(۱). ر. ک: کلیّات حقوق، ص ۱۹ تا ۲۲ و مقدّمهٔ عمومی علم حقوق، ص ۳۰.

(۲). مقدّمهٔ علم حقوق، چاپ نهم، ۱۳۶۷، ص ۵.

(۳). ر. ک: تاریخ فلسفهٔ سیاسی، ج ۱، ص ۳۰۹.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۷

چنان که ملاحظه می‌شود بر طبق این دیدگاه، منبع اصلی حقوق فطری، ارادهٔ خداوند است و ارادهٔ او نیز به اقامهٔ عدل تعلّق گرفته است. در عین حال خداوند، انسان را به گونه‌ای آفریده که با عقل خود بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند به قواعد حقوق فطری پی ببرد و این قواعد آنچنان مطابق با فطرت انسان و عادلانه است که هیچ‌کس و هیچ مقامی نمی‌تواند آن را انکار کند.

نتیجه آن که بر طبق این دیدگاه، حقوق فطری تغییرناپذیر و عام است و تغییر زمان و مکان به اعتبار و قدرت آن، خلل نمی‌رساند. «۱»

در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی، کم کم حقوق فطری، ریشهٔ مذهبی و الهی خود را در اروپا از دست داد. از پیشگامان این نهضت می‌توان به گروسیوس هلندی، پوفندرف آلمانی، دکارت فرانسوی و جان لاک انگلیسی اشاره کرد.

مفهوم حقوق فطری در این دوره از چند جهت متمایز شده است:

۱. منبع حقوق فطری انسان است نه خداوند.

۲. هدف حقوق فطری، حمایت از حقوق فردی است نه اجرای ارادهٔ پروردگار.

۳. حقوق فطری پایه نهادهای حقوقی است و در اصول مجرد و کلّی محصور نمی‌باشد.

توضیح این که پیش از قرن هفدهم میلادی اگر چه حقوق فطری مفهوم شناخته‌شده‌ای بود ولی بیشتر در قلمرو اخلاق اعتبار داشت و کمتر از چهرهٔ حقوقی آن سخن گفته می‌شد؛ ولی در دو قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی پایه نهادهای حقوقی قرار گرفت.

منتسکیو دانشمند معروف فرانسوی، بر همین مبنا کتاب خود را روح القوانین نامید تا نشان دهد که پیش از وضع قوانین، ضابطه‌ای برای تمییز عدالت از ظلم وجود دارد و دولت باید بر پایه همین معیار اقدام به قانون‌گذاری کند. «۲»

در قرن نوزدهم و بیستم میلادی به دنبال انتقادهای فراوانی که بر مکتب حقوق فطری وارد شد، طرفداران این مکتب به تفسیرها و تحلیل‌های تازه‌ای از آن پرداختند که موجب تحوّل جدیدتری در مفهوم حقوق فطری گردید. پاره‌ای از این تحلیل‌ها به شرح زیر است:

۱. گروهی از نویسندگان با حفظ مفهوم مرسوم حقوق فطری و ثابت دانستن آن، قواعد این حقوق را در چند قاعدهٔ برتر و کلّی مانند لزوم وفای به عهد و عطف به ما سبق نشدن قوانین و لزوم جبران ضرری که به ناحق وارد شده است، محدود دانستند و سایر قواعد زندگی را تغییرپذیر و زادهٔ ضرورت‌های اجتماعی و نیازها بر شمردند. «۳»

۲. بعضی دیگر ثبات حقوق فطری را به کلّی رها کرده و موضوع قواعد آن را در هر دوره متفاوت دانستند و به این ترتیب از نظریه مزبور فقط نامش را

---

(۱). ر. ک: مقدّمهٔ علم حقوق، ص ۷، چاپ نهم، ۱۳۶۷.

(۲). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۶۱- ۵۹.

(۳). رسالهٔ مقدّماتی حقوق مدنی، اثر پلانیول، ج ۱، شمارهٔ ۴ و ۷ مکرر و دورهٔ مقدّماتی حقوق مدنی، نوشتهٔ کولن و کاپیتان ج ۱، شمارهٔ ۳ به نقل از: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۹۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۳۸

حفظ کردند. به نظر استاملر حقوقدان اتریشی، حقوق فطری ثابت و جاودانی نیست و باید به مقتضای هر محیطی، جداگانه تعیین شود. آنچه همیشه ثابت می‌ماند، مفهوم عدل و ظلم و شوق رسیدن به عدالت است که در هر جامعه، حقوق فطری ویژه‌ای را ایجاب می‌کند. «۱»

۳. بیشتر حقوقدانان کنونی فرانسه، حقوق طبیعی یا فطری را تنها به عنوان یک اصل الهام‌بخش و راهنما پذیرفته‌اند و آن را به حس عدالت خواهی محدود می‌کنند. «۲»

اصول و ویژگی‌های حقوق فطری:

با توجّه به اختلاف نظرهایی که بین طرفداران مکتب حقوق فطری وجود دارد و تحوّلی که این مکتب در طول تاریخ پیدا کرده است می‌توان اصول این مکتب را به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. حقوق طبیعی یا فطری، قواعدی است برتر از اراده دولت و قانونگذار که باید در وضع مقرّرات اجتماعی، مورد توجّه باشد. در این ویژگی ظاهراً، همهٔ طرفداران این مکتب اتفاق نظر دارند.

۲. قواعد حقوق فطری برای همیشه ثابت و لایتغیّر است و نسبت به همه اقوام و ملل در سراسر جهان به طور یکسان قابل اجراست. در این ویژگی نیز ظاهراً میان طرفداران این مکتب اختلافی نیست.

فقط استاملر حقوقدان اتریشی در این مورد تردید کرده که البتّه عقیدهٔ او نه تنها مورد اعتراض طرفداران این مکتب واقع شده بلکه دیگران نیز آن را تخطئه نموده‌اند.

۳. قواعد حقوق فطری، بدیهی است و برای همگان با اندک توجّهی قابل درک است.

در این ویژگی، اختلاف نظر زیادی وجود دارد.

قدر مسلّم گروهی از فلاسفهٔ یونان یعنی رواقیون دربارهٔ حقوق فطری چنین می‌اندیشیده‌اند ولی دیگر فلاسفهٔ یونان و نیز فقهای مسیحیّت، معتقد به بداهت این اصول نبوده‌اند هر چند در لزوم اجرای آنها تردیدی نداشته‌اند. البتّه می‌توان گفت اکثریّت طرفداران مکتب حقوق فطری معتقد بوده‌اند که قواعد این حقوق را با تجزیه و تحلیل عقلانی می‌توان کشف کرد امّا الزاماً بدیهی نیست، لکن افرادی مانند ژان ژاک روسو نویسنده و حقوقدان معروف فرانسوی، عقل را نیز در تشخیص قواعد حقوق فطری عاجز دانسته، مدعی‌اند که تنها از طریق وجدان می‌توان به درک این قواعد نایل آمد. «۳»

۴. حقوق فطری مبتنی بر اصالت فرد است و همیشه از حقوق افراد در برابر قدرت حاکم دفاع می‌کند. به خاطر منافع جامعه یا اکثریّت نمی‌توان حقوق فرد را محدود ساخت و همچنین اراده دولت نمی‌تواند به نوعی افراد را محدود سازد فقط در صورتی می‌توان حقوق طبیعی افراد را محدود نمود که ضرورت غیر قابل اغماضی منافع فرد را به خطر انداخته باشد. در این ویژگی نیز اختلاف نظر زیادی

---

(۱). ر. ک: کلیّات حقوق، ص ۴۱.

(۲). همان مدرک، ص ۴۲.

(۳). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۰۸.

وجود دارد و می‌توان گفت تنها مورد تأییـد رواقیون و بعضـی از دانشـمندان لیبرال بوده است. افرادی مانند کانت (فیلسوف معروف فرانسوی) نیز که در ابتـدا ویژگی فوق را تأییـد می‌نمودند سـرانجام پس از اعدام لویی شانزدهم پادشاه فرانسه، افکار خود را در این زمینه تعدیل کردند. «۱»

نقد و بررسی مکتب حقوق فطری:

در پایان توضیحاتی که به اختصار در مورد مکتب حقوق فطری و تحوّلات آن در طول تاریخ، آورده شد می‌توان نتیجه گرفت که مبنای اصلی وضع قانون از دیدگاه این مکتب عدالت است و بنابراین بر قانونگذار لازم است که هر قانونی را با این ملاک، سنجیده و وضع نمایـد، لکن مشـکل اینجاست که در مکتب حقوق فطری، تعریف ثابت و واحـدی برای مفهوم عدالت وجود ندارد علاوه بر این که تشخیص مصادیق عدالت نیز در بسیاری از موارد کار ساده‌ای نیست.

نتیجهٔ مهمّی که در این مکتب از پـذیرش عـدالت به عنـوان مبنـای اصـلی حقوق، به دست می‌آیـد، مشـروع بودن مقـاومت در برابر قوانینی است که از مبنای اصـلی خود یعنی عدالت پیروی نکرده‌اند. بر همین اساس در اعلامیّهٔ حقوق بشـر ۱۷۸۹ فرانسه و در موارد ۳۳ و ۳۴ قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه، حق مقاومت و انقلاب یکی از مقـدّس‌ترین حقوق بشری شـناخته شـده است. واضح است که حق مقـاومت از آنجـا که خود ناشـی از اصـل عـدالت است نمی‌توانـد ناقض این اصل باشـد، بنابراین بایـد پرسـید که شـیوهٔ عادلانه مقاومت در برابر قوانین غیر عادلانه کدام است؟

طرفداران مکتب حقوق فطری در مورد این شیوه اتفاق نظر ندارند و حتّی برخی از آنان همچون کانت فیلسوف بزرگ آلمانی برای جلوگیری از وقوع هرج و مرج، مقاومت افراد را در برابر قوانین غیر عادلانه جایز نمی‌شمارند. «۲»

این اختلاف و مشـکل ناشـی از کلّی بودن مفهوم عـدالت و دشواری تشـخیص مقتضـای آن خصوصاً در اموری است که جنبه‌های گوناگون دارند و از جهات مختلف باید در آنها مصلحت‌سنجی کرد. واضح است که بیشتر موضوعاتی که نیاز به وضع قانون دارند چنین هسـتند و بـدین ترتیب مکتب حقوق فطری برای تشـخیص مقتضـای عـدالت در مورد آنهـا بـا مشـکلی جدّی روبه‌رو می‌شود مشـکلی که نشان دهندهٔ ناتوانی عقل انسان در پی بردن به مصادیق عدالت در بسیاری از موارد است، زیرا ارزش‌هایی مانند عدالت، کلیّاتی هسـتند که در مقام عمل نمی‌توانند در همه موارد راهگشا باشند چرا که لزوم احقاق حق و اجرای عدالت به ما نمی‌گوید که حق چیست و بر اساس چه عواملی به وجود می‌آید. «۳»

---

(۱). ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۹۲- ۸۹.

(۲). حقوق مدنی، اثر مارتی ورینو، ج ۱، شمارهٔ ۱۳، به نقل از کلیات حقوق، ص ۵۹.

(۳). و از همین جا سرّ نیاز انسان به وحی و تعالیم الهی معلوم می‌شود.

توجّه به این مشـکل باعث شد که اصول نظریه پیروان حقوق فطری مورد انتقاد و نکوهش قرار گیرد به گونه‌ای که پاسـکال ریاضی دان و فیلسوف مشـهور فرانسوی در این مورد می‌گوید: اشـخاص درباره معنای عدالت به توافق نمی‌رسند لذا عاقلانه‌تر این است که به جای حقوق عام و تغییرناپذیر به قواعد موجود و واقعی توجّه داشت.

البتّه اشکالات دیگری نیز بر مکتب حقوق فطری وارد شد که در مجموع زمینه را برای پیدایش مکتب‌های تاریخی و تحقّقی و گرایش صاحب نظران به آن مکاتب فراهم کرد. «۱»

۲. مکتب‌های تاریخی و تحقّقی

ویژگی مشترک این مکاتب

اشاره

از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی و همزمان با پدید آمدن فلسفهٔ تحقّقی توسّط آگوست کنت که ادراکات عقلی و وجدانی را به شدت زیر سؤال برد و دوران آن را تمام شده تلقی کرد و حس و تجربه را به عنوان تنها منبع شناخت و معرفت، معرفی نمود، در مغرب زمین، علم حقوق نیز مانند سایر علوم متحوّل گردید و دیدگاههای جدیدی در خصوص مبنا و اساس آن مطرح شد. این دیدگاهها که در یک نامگذاری کلّی و عمومی می‌توان آنها را مکتب‌های تاریخی و تحقّقی نامید همگی در انکار اصول و قواعد مشترک و ثابت حقوقیِ مبتنی بر واقعیت‌های نفسانی و درونی، اتفاق نظر دارند.

در این مکاتب با هر گونه قاعدهٔ آرمانی و برتر از حقوق موضوعه مخالفت شده و توانایی عقل انسان برای یافتن بهترین راه حل‌ها و همچنین عام بودن و دائمی بودن حقوق فطری زیر سؤال رفته است. «۲»

مطابق دیدگاه این مکاتب، واقعیت‌هایی که قانون از آنها نشأت می‌گیرد و بر آنها مبتنی است یعنی مبانی قانون، واقعیت‌هایی هستند کاملًا محسوس و قابل تجربه و مشاهده که در متن زندگی اجتماعی انسان‌ها موجود می‌باشند. «۳»

این واقعیت‌ها نه ثابت هستند و نه در میان جوامع بشری مشترک می‌باشند بلکه پیوسته در حال تغییر بوده و در طول زمان و عرض مکان تحوّل می‌پذیرند.

شرح مختصری دربارهٔ مکاتب در ادامه می‌آید:

اوّل: مکتب تاریخی

اشاره

بنیانگذار مکتب تاریخی، ساوینی «۴» (۱۸۶۱- ۱۷۷۹) حقوقدان مشهور آلمانی است.

ساوینی معتقد است که حقوق نه از طبیعت اشیا ناشی می‌شود و نه بر اساس عقل گرایی و تجزیه و تحلیل ایده‌آلیستی پدید می‌آید بلکه حقوق هر قومی مخصوص خود او است و این نظام حقوقی به مرور زمان همراه با رشد فرهنگ و تمدن آن قوم، رشد

---

(۱). برای آگاهی از اشکالات وارد شده بر مکتب حقوق فطری ر. ك: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۹- ۱۰۴.

(۲). ر. ك: کلیّات حقوق، ص ۶۰.

(۳). النظریهٔ العامهٔ للقانون، ص ۱۴۴.

(۴). Savigny.

یافته در آینده نیز به همین روند تکامل می‌یابد.

بنابراین هر نوع قانون‌گذاری بر اساس تجزیه و تحلیل عقلی، منافی رشد طبیعی حقوق است و حرکت تکاملی آن را کُند می‌کند. «۱»

بر اساس این مکتب، حقوق نیز مانند زبان و عادات، محصول وجدان عمومی و تحوّل تاریخی اجتماع است و ارادهٔ فرد و تغییر دولتها هیچ دخالتی در ایجاد آن ندارد. بنابراین مبنای اصلی حقوق در این مکتب، ارادهٔ ملّت است ولی ملّت را نباید مردمی دانست که در زمان معین با هم زندگی می‌کنند بلکه ملت مفهوم واحدی است که در آن، نسل‌های پیاپی وجود داشته‌اند و سنن و عادات آنان، قواعد حقوقی را بنیان گذارده و به عنوان میراث برای نسل‌های بعد به یادگار نهاده است. «۲»

مکتب تاریخی معتقد است که حقوق به تدریج و در طول زمان در اثر ارادهٔ ملّت برای تأمین نیازهای عمومی ملّت، ایجاد می‌شود و قواعد آن را نمی‌توان یکباره به وجود آورد یا دگرگون ساخت. قانون فقط می‌تواند اصولی را که از پیش به وسیلهٔ وجدان عمومی ایجاد شده است، تثبیت کند.

به بیان دقیق‌تر از دیدگاه این مکتب، ایجاد قواعد حقوقی در سه مرحله انجام می‌شود:

۱. عرف که ناشی از وجدان و ارادهٔ عمومی و منبع اصلی حقوق است.

۲. علم حقوق یا رویه قضایی و اندیشه‌های حقوقی که تکمیل کنندهٔ قواعد و اصول ناشی از عرف است.

۳. قانون که گاه حقوق عرفی و علمی را که از دو مرحله سابق گذشته است به صورت رسمی اعلام می‌کند. «۳»

خلاصه آن که از دیدگاه مکتب تاریخی، مبنای اصلی حقوق ارادهٔ ملت است که در قالب عرف و عادت تحقق می‌یابد و امور دیگری همچون نظریات علمای حقوق (دکترین) و رویه قضایی در درجهٔ بعدی اهمیّت قرار دارند. قانونگذار نیز تا زمانی می‌تواند در وضع قانون و شکل‌گیری قواعد حقوقی دخالت کند که به عرفی بودن حقوق لطمه‌ای وارد نشود، زیرا حقوق و قوانین بر اساس خواستِ یک شخص یا گروه وضع نمی‌شود و اصولاً به عقیدهٔ آنان ثابت دانستن حقوق، مانع رشد طبیعی آن خواهد شد.

نقد و بررسی مکتب تاریخی:

۱. مهم‌ترین انتقادی که به این دیدگاه شده، این است که نقش اختیار و عقل را در پدید آمدن حقوق، نادیده گرفته و حقوق را نتیجه قهری زندگی اجتماعی دانسته است. ایرینگ حقوقدان آلمانی ضمن انتقاد شدید از مکتب تاریخی می‌گوید:

بر خلاف آنچه پیروان این مکتب ادعا کرده‌اند، حقوق مانند زبان نیست که خود به خود با گذشت

---

(۱). درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۱.

(۲). کلیّات حقوق، ص ۶۱.

(۳). فلسفهٔ حقوق، اثر ژرژ دِل وِکیو، ص ۳۲۱، به نقل از کلیّات حقوق، ص ۶۲.

زمان، تحوّل یابد. ایجاد هر قاعدهٔ جدید و حتّی حفظ قواعد گذشته، با منافع خصوصی دسته‌ای از مردم، تعارض دارد و به همین جهت، تحوّل قواعد حقوقی همیشه با نزاع و کشمکش همراه است. تمام پیروزی‌هایی که در زمینه الغای بردگی و آزادی اندیشه و بیان و مالکیت خصوصی تاکنون به دست آمده است نتیجه مبارزه‌های دامنه‌داری است که گاه قرنها به درازا کشیده و با خون‌ریزی‌های فراوان همراه بوده است، پس چگونه می‌توان نقش کسانی را که برای حفظ حقوق مبارزه کرده و پیروز شده‌اند در

ایجاد این گونه قواعد نادیده گرفت؟ «۱»

ریپر دانشمند فرانسوی نیز نظر ایرینگ را دربارهٔ چگونگی ایجاد قواعد حقوقی تأیید کرده، نشان داده است که این قواعد در نتیجهٔ مبارزه قدرتهای سیاسی و اجتماعی به وجود می‌آید. «۲»

۲. انتقاد دیگری که بر این مکتب شده، بستن راه هر گونه حرکت اصطلاحی و انقلابی در جامعه است چرا که مطابق این مکتب، مردم و قانونگذار باید لزوماً دنباله‌رو تمایلات اجتماعی و لو منحط باشند و بدین ترتیب این مکتب هیچ‌گاه نمی‌تواند در جهت تکامل جامعه به سوی ارزش‌های والا، نقش مهمّی ایفا کند.

۳. همین مکتب تاریخی به مسألهٔ نژاد و ملیّت که در طول تاریخ موجب انواع اختلافات و درگیری‌ها در میان ملل مختلف جهان بوده است، اصالت بیشتری می‌دهد با آن که پیامبران الهی و مصلحان بشری همواره کوشیده‌اند که اصالت را به ارزش‌های مشترک انسانی بدهند و مسأله نژاد و ملیّت را کم رنگ کنند تا جامعهٔ انسانی به سوی وحدت گام بردارد و دامنهٔ درگیری‌ها کم شود.

روشن است که مکتب تاریخی با این هدف اصیل انسانی منافات دارد و به همین جهت برخی از صاحب نظران، این مکتب را مقدّمهٔ ظهور حرکت نژادپرستانه نازیسم در آلمان هیتلری دانسته‌اند. «۳»

دوم: مکتب‌های تجربی

۱- مکتب سوداگرایی یا اصالت فایده

بر خلاف فیلسوفان آلمان و فرانسه که برای ادراکات عقلی در ایجاد علوم، اثر بسزایی قایل بودند، در فلسفه انگلیس مبنای تمام علوم، مشاهده و تجربه است و محسوسات پایه اصلی همه دانش‌ها هستند به همین دلیل است که حکیمان این کشور را اصحاب تجربه و حس نامیده‌اند. بر اساس همین دیدگاه، در علم اخلاق و حقوق، اصول عقلیِ مجرد انکار شده و مفاهیم نیکی و بدی و تکلیف با معیارهای تجربی و خارجی مورد ارزیابی قرار گرفته است. بدین ترتیب این مکتب، فلسفه معروف اپیکور، فیلسوف یونانی پیش از میلاد مسیح را در خاطره‌ها زنده کرده است. «۴»

---

(۱). کلیّات حقوق، ص ۶۵- ۶۴.

(۲). نیروهای سازندهٔ حقوق، اثر ریپر، شمارهٔ ۲۵ و ۴۴ به بعد به نقل از کلیّات حقوق، ص ۶۵.

(۳). برای آگاهی از دیگر انتقادهای وارد شده بر این مکتب ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۵- ۱۴۳.

(۴). کلیّات حقوق، ص ۶۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۴۳

از آنجا که بزرگان و سردمداران این مکتب تفسیرهای مختلفی از آن ارائه داده‌اند در ادامه برای شناخت دقیق‌تر این مکتب به طور مختصر به بیان دیدگاه‌های برخی از آنان می‌پردازیم:

بنتام «۱» (مکتب لذّت‌گرایی یا اصالت لذّت)

جرمی بنتام (۱۷۴۲- ۱۸۳۲) بنیانگذار مکتب سوداگرایی یا اصالت فایده در آغاز قرن نوزدهم میلادی است. بنتام معتقد است که هرچه لذت‌بخش باشد خیر است و هرچه موجب رنج انسان گردد، شرّ است و هدف زندگی، رسیدن به لذت‌های دنیوی است. بنتام فایده را چنین تعریف می‌کند: «خاصیّت یا قابلیّت چیزی برای جلوگیری از رنج و یا تأمین لذت». وی در کتاب تئوری قانون‌گذاری

می‌نویسد:

«طبیعت، انسان را تحت سلطهٔ لذت و رنج قرار داده است و تمام زندگی و افکار و قضاوت‌های ما، تحت تأثیر همین رنج و لذت می‌باشد. این دو احساس ابدی و همیشگی باید مورد بررسی و توجّه فلاسفه اخلاق و قانونگذار نیز قرار گیرد. اصل فایده‌گرایی همه چیز را تحت شعاع قرار داده و حتّی کسی که به ظاهر رنجی را متحمّل می‌شود و از لذتی چشم می‌پوشد برای رسیدن به لذت و نفعی مهمتر یا برای خلاصی از رنجی شدیدتر، چنین می‌کند». «۲»

از دیدگاه بنتام اگر بنا شود هرکس در پی سود خود باشد و دیگران را فراموش کند همه از لذت سعادت محروم می‌مانند. بنابراین خودپرستی اقتضا دارد که انسان به منافع دیگران نیز بیندیشد؛ به این ترتیب، بنتام در پایان تحلیل خود نتیجه می‌گیرد که هدف اخلاق، تنها تأمین سعادت فردی نیست بلکه به دست آوردن حدّ اکثر منافع برای حدّ اکثر مردم است. از نظر بنتام، آنچه در انسان، طبیعی است، احساس لذت و رنج است و هیچ قانون طبیعی دیگری در برابر قانونگذار وجود ندارد. بر این مبنا، بنتام اساس حقوق طبیعی یا فطری را مردود می‌شمارد و اعلامیّهٔ حقوق بشر را نوعی سفسطهٔ آشوب طلبانه می‌خواند. «۳»

بنتام معتقد است که نقش حقوق و دولت، تأمین امنیّت است زیرا بدون امنیّت، سعادت جمعی و فردی ممکن نیست او در کتاب «اثر زمان و مکان در امر قانون‌گذاری» می‌نویسد:

«در هر جامعه‌ای، بعضی از اصول حاکم بر روابط بین جرم و مجازات و روابط بین کارایی و پاداش و همچنین اصول طبقه‌بندی جرایم، طوری ثابت و پابرجاست که اگر در حال حاضر این روابط و ضوابط عادلانه به نظر می‌رسد در همهٔ زمان‌ها همین بوده و در آینده نیز چنین خواهد بود».

از اینجا بنتام نتیجه می‌گیرد که در حقوق، در کنار قواعد متغیر، اصول ثابت و غیر متغیری نیز وجود دارد که از تعقل محض به دست نمی‌آید بلکه باید از طریق فایده‌گرایی به آنها دست یافت. جالب اینجاست که بنتام به اتکای همین اصالت فایده همجنس‌گرایی را تأیید می‌کند چرا که به عقیدهٔ او

---

(۱). Bentham.

(۲). ر. ک: نظریّهٔ عمومی حقوق، ص ۱۴۹ به بعد.

(۳). ر. ک: کلیّات حقوق، ص ۶۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۴۴

برای جرْم دانستن آن، نفعی متصوّر نیست علاوه بر این که تشخیص و تعریف آن هم مشکل است و تأمین شاهد و دلیل برای اثبات آن که عملًا در خفا انجام می‌شود، مشکل‌تر می‌باشد.

به علاوه از نظر اجتماعی، چنین عملی، اهمیّت ویژه‌ای ندارد، بنابراین نفع حاصل از ترک مجازات چنین افرادی بر ضرر ناچیزی که برای جامعه خواهد داشت، ترجیح دارد.

بر اساس همین دیدگاه و اصالت دادن به نفع و فایده است که بنتام، نظم و امنیّت جامعه را بزرگترین فایده می‌داند و در نتیجه دیکتاتوری را مشروع می‌شمارد چرا که نفع مردم را در اطاعت از سلطان می‌داند. «۱»

نقد و بررسی

۱. دیدگاه بنتام در اجرا با مشکل بزرگی روبه‌رو می‌شود چرا که اوّلًا ارزش‌ها در نگاه افراد جامعه، گوناگون است.

و ثانیاً وسایل تأمین لذایذ نیز متفاوت است و ثالثاً در سخنان بنتام معیاری مشخص برای تشخیص لذت و رنج و این که کدام یک از لذت‌های مختلف افراد با سلیقه‌های متفاوتی که دارند باید در درجهٔ اوّل مورد توجّه قانونگذار باشد، وجود ندارد. در نتیجه وضع

قانون صرفاً بر اساس خیر دانستن لذت، و شرّ دانستن رنج، امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲. تفکیک حقوق از اصل عدالت که یکی از ویژگی‌های مکتب بنتام است بهترین زمینه را برای سوء استفاده از قدرت و دیکتاتوری دولت فراهم می‌آورد همان گونه که در کلام بنتام نیز به آن تصریح شده است در حالی که با معیار قرار دادن اصل عدالت در جامعه، می‌توان از بسیاری از سوء استفاده‌های احتمالی قدرت حاکم جلوگیری کرد.

۳. این مطلب که همهٔ تعارضات اجتماعی ناشی از تعارض منافع می‌باشد و با حلّ تعارض منافع، مشکلات اجتماعی حل شده و هدف نظام حقوقی، تأمین می‌گردد، اشتباه بزرگ دیگری است که در مکتب بنتام دیده می‌شود زیرا انسان در عین اهمیّت دادن به مادیّات و مسائل اقتصادی، ارزش‌های بسیار دیگری را نیز همچون ارزش‌های والای اخلاقی و معنوی دنبال می‌کند. «۲»

پیروان بنتام

افکار بنتام حقوقدانان زیادی را در غرب تحت تأثیر قرار داد و منشأ تحوّلاتی در حقوق انگلستان و سایر کشورهای اروپایی و همچنین آمریکا گردید.

برخی از مشهورترین پیروان بنتام عبارتند از: استین، جان استوارت میل، هارت، ایرینگ و کِلْسِنْ. در ادامه به خلاصه‌ای از افکار برخی از آنان اشاره می‌شود:

---

(۱). ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۸- ۱۲۵.

(۲). برای دیدن دیگر انتقادهای وارد بر نظریه بنتام ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۲- ۱۳۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۴۵

آستین (۱۷۹۰- ۱۸۵۹) «۱»

آستین همانند بنتام تنها دو اصل امنیّت و فایده را از میان ارزش‌ها به رسمیّت می‌شناسد. وی هر چند از نظر اعتقادی، الهی است ولی عملًا تنها در یک مورد با بنتام مادّی مسلک، مخالف است و آن، اینکه آستین در موارد سکوت و یا ابهام قانون، قاضی را ملزم به مراجعه به قانونگذار نمی‌داند بلکه می‌گوید قاضی می‌تواند در حدود اختیار خود، هنجار وضع نماید. به عقیده آستین قضاوت قاضی در موارد مشابه لازم نیست مشابه باشد بلکه می‌تواند بر اساس مقتضیات زمان و مکان، تفسیری متفاوت در مورد دو دعوای مشابه داشته باشد چرا که قانونگذار قبل از هر چیز خواسته است که امور به صورت عقلانی حل و فصل شود و از ظلم و جور و بی‌عدالتی احتراز شده، موازین اخلاقی کاملًا رعایت گردد.

بدین ترتیب آستین در قانونی بودن مقرّراتی که توسّط قدرت حاکم وضع می‌شود رعایت اصول ارزشی را معتبر نمی‌داند ولی رعایت این امور را اخلاقاً صحیح و بجا می‌داند.

آستین در مورد ویژگی‌های قانونگذار معتقد است که قانون را باید موجودی آگاه برای افرادی با شعور وضع کند و باید واضع قانون بر این افراد مسلّط باشد و بتواند دربارهٔ آنها قدرت خود را اعمال کند. بر این اساس وی اعتقاد دارد که قانون واقعی تنها شامل احکام و مقرّراتی می‌شود که یا از جانب خداوند برای مردم وضع شده و یا به وسیله افراد فوق سیاسی که بر دیگران تسلّط دارند، وضع شده باشد. «۲»

هارت

ابتکار هارت به عنوان یکی از پیروان مکتب بنتام در مورد منابع حقوق است. به عکس بنتام و آستین که منبع حقوق را حاکمیّت و فرمانروایی دولت می‌دانستند، هارت قانون و رویه قضایی را مبنای مهم حقوق معرفی می‌کند. او می‌گوید:

اگر دولت منبع حقوق بود نظام حقوقی نیز با تغییر رژیم‌ها عوض می‌شد در حالی که می‌بینیم در یک نظام حقوقی، رژیم‌ها عوض

می‌شوند ولی حقوق به جای خود باقی است همچنین احکام جزایی شامل حال دست‌اندرکاران دولت نیز می‌باشد لذا نمی‌توان کسی را که خود، مشمول حقوق است، منشأ و منبع آن دانست. البتّه بدون شک، ضمانت اجرای قواعد حقوقی با دولت است ولی لزوم ضمانت اجرا برای قانون، باعث نمی‌شود که افراد ضرورتاً از دولت اطاعت کنند علاوه بر این عوامل دیگری نیز موجب اطاعت مردم از دولت می‌شود. در نتیجه نمی‌توان عادت مردم به تبعیّت از دولت را همیشه ناشی از ترس از مجازات دانست بلکه ضمانت‌های اجرایی دیگری نیز وجود دارد.

هارت هنجارهای حقوقی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. هنجارهای ثابت و اوّلیّه.

۲. هنجارهای ثانویّه که همان فروع هنجارهای اوّلیه‌اند.

---

(۱). Austin.

(۲). ر. ك: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۹.

هنجارهای اوّلیه از زمان جوامع بَدَوی، خود به خود در جامعه پدید آمده و مردم به آنها خو گرفته‌اند مانند مذموم بودن انتقام‌جویی و تسویه حساب شخصی از طریق اعمالی همچون ضرب و شتم یا لزوم رعایت احترام افراد. علّت پیروی مردم از این هنجارها آن است که سعادت خود را در آن می‌دانند امّا از هنجارهای ثانویّه معمولًا به صورت پیروی از قانون، اطاعت می‌شود.

هارت اگر چه هنجارهای اوّلیه را ثابت می‌داند ولی در عین حال آنها را نزد همگان مسلّم نمی‌داند و می‌گوید لازم نیست مورد قبول همه افراد باشند بلکه قبول اقلیت حاکم، برای قانون شدن آنها کافی است.

در عین حال در جای دیگری می‌گوید: لازم نیست اکثریّت مردم از دیدگاه اقلیّت پیروی کنند مگر در صورتی که اقلیّت، قانونی بودن موازین اخلاقی را مراعات کنند در غیر این صورت حق مخالفت برای افراد محفوظ است.

هارت همانند آستین، اختیارات فوق العاده‌ای برای قاضی قائل است. «۱»

روشن است که بیشتر نقدهای وارد بر دیدگاه بنتام بر نظریات پیروان مکتب او و همچون آستین و هارت نیز وارد می‌باشد.

۲- مکتب مصلحت‌گرایی یا پراگماتیسم

این نظریه توسّط ویلیام جیمز «۲» (۱۸۴۲- ۱۹۱۰) روانشناس و فیلسوف قرن نوزدهم آمریکا بیان شده و پس از او نیز پیروان زیادی یافته است. ویلیام جیمز خود اعتراف می‌کند که پراگماتیسم نامی است نو برای پاره‌ای از شیوه‌های کهن اندیشه. شیوه‌ای است که به موجب آن، به جای گفتگو دربارهٔ آرمان‌ها و تصوّرها به نتایج و ثمرات نهایی افعال انسان توجّه می‌شود و معیار ارزش‌ها قرار می‌گیرد.

با این که جیمز از دانشمندان مادی‌گرا نیست و به امور معنوی نیز علاقه نشان می‌دهد ولی اعتقاد او به مشاهده و تجربه سبب شده است که در امور عقلی نیز، حق و باطل را به همین طریق از یکدیگر تمییز دهد. در واقع جیمز می‌خواهد بدین وسیله روشی میانه در بین دیدگاه پیروان مذهب و مادیّون به وجود آورد.

به نظر جیمز میزان تمییز حق از باطل، ثمره عملی است که از اجرای حکمی به دست می‌آید. هر قاعده‌ای که برای رفع نیازمندی‌های بشر و بهبود زندگی او سودمند باشد حق است و اگر زیان بار باشد باطل خواهد بود. به عبارت دیگر: همهٔ حقایق

نسبی و اضافی هستند و هیچ ملاک ثابت و مطلقی در این باب وجود ندارد. «۳»

جیمز معتقـد اسـت هیـچ نظریـه‌ای را کـه برای زنـدگی مفیـد باشـد نمی‌تـوان ردّ کرد. بـدین ترتیـب در مکتـب مصـلحت‌گرایی یا پراگماتیسم، تفاوتی بین سودمند و حقیقت باقی نمی‌ماند.

(۱). درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱- ۱۳۰.

(۲). James.

(۳). ر. ک: سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۶۶.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۴۷

به گفته مورتون وایت فلسـفهٔ ویلیام جیمز را می‌توان چنین تفسـیر کرد که: اگر عقیده‌ای ما را برای زیسـتن بهتر یاری کند لازم است به آن معتقد شویم و حقیقتش پنداریم. پس بجاست که گفته شود حقیقت آن است که سودمند باشد. «۱»

به بیان دیگر جیمز تعریف متداول حقیقت را که مطابقت فکر با واقع است بدین گونه تغییر داده که این مطابقت باید در عمل باشـد و موفقیت در رسیدن به خواسته‌هایمان را بهتر تأمین کند. «۲»

نفوذ دیـدگاه جیمز بـاعث شـده است که در حقوق انگلیس و آمریکـا ارزش قواعـد حقوق و میزان اعتبـار آن را وابسـته به اوضاع و احوال ویژه هر دعوا بدانند و کمتر به نظریه‌های عمومی حقوق بپردازند یعنی در واقع هر پرونده و قضیه حقوقی را بر اساس اوضاع و احوال خاص آن و آنچه که مصلحت اقتضا می‌کنـد حل و فصل نماینـد بر خلاف شـیوه رایج حقوقی در فرانسه که بیشتر به طرح و ابداع نظریه‌های عمومی حقوق تمایل دارند.

بایـد توجّه داشت که مقصود ویلیـام جیمز از مصـلحت، توجّه به همه آثـار دور و نزدیـک یـک عمل در حال و آینـده است و همین نکته از خطر مصـلحت بینی خصوصـی در دعـاوی و قضایـای حقـوقی می‌کاهـد و قضـات را به عـدالت نـوعی و نه شخصـی ترغیب می‌کند. «۳»

پیروان ویلیام جیمز

افکـار جیمز بسـیاری از دانشـمندان آمریکایی را تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله می‌توان به جان دیویی، هومز و پانـد اشاره کرد که در ادامه به توضیح مختصری در مورد افکار بعضی از آنان می‌پردازیم:

جان دیویی «۴»

بسـیاری از نویسـندگان، دیویی را بزرگـترین فیلسوف قرن بیسـتم آمریکـا می‌داننـد. او تـا سـال ۱۹۳۰ اسـتاد فلسـفه در دانشگاههای شیکـاگو و کلمبیا بود و تا پایان عمر (۱۹۵۲) به تحقیـق و تـألیف ادامه داد. نوشـته‌های او به ویژه در امور تعلیم و تربیت مورد توجّه فراوان قرار گرفته است. جان دیویی در آغاز پیرو فلسـفهٔ هگل بود، سپس شـیفته اندیشه‌های جیمز شد و امروزه یکی از مشهورترین نمایندگان مکتب پراگماتیسم به شمار می‌آید.

دیویی به عقایـد ویلیـام جیمز، جنبـهٔ علمی و عقلی بیشتری دارد مع ذلک به دلیل نفوذ فلسـفهٔ هگل در انـدیشه‌اش، در برخی امور با جیمز اختلاـف نظر پیـدا کرد مثلًا ویلیـام جیمز آزادی را بـاارزش‌ترین مفـاهیم می‌دانسـت در حـالی که دیـویی بیشـتر بر نظم تـأکید می‌کرد و استقرار آن را برتر از آزادی می‌دانست.

دیویی معتقد بود که شرایط اجتماعی باید چنان

(۱). عصر تجزیه و تحلیل، ترجمه پرویز داریوش، ص ۱۸۷ به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۷۲.

(۲). فلسفهٔ عمومی، اثر پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، ص ۳۵۸.

(۳). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۷۳.

(۴). John Dewey.

باشد که همه اشخاص بتوانند ابتکار خود را در آن به کار برند، اجتماعی که وسیله رشد صلاحیت‌های آنان گردد و کوشش‌هایشان را پاداش دهد.

توصیفی که دیویی بدین ترتیب از یک جامعه منزه و مطلوب ارائه می‌دهد در واقع برای جبران ضعف محاسبه اخلاقی ویلیام جیمز است که به جای تکیه بر نفع مشترک مردم، به عنوان معیار ارزش، حدّ اکثر سود برای جمع بیشتری از مردم را ملاک ارزش می‌دانست. «۱»

روسکو پاند «۲» (۱۸۷۰- ۱۹۶۴)

پاند حقوقدان آمریکایی و رئیس اسبق دانشکدهٔ حقوق هاروارد و از برجسته‌ترین پیروان مکتب مصلحت‌گرایی است. بر خلاف برخی حقوقدانان همچون کِلْسِن که می‌کوشند علم حقوق را از همهٔ عوامل اجتماعی و مصالح و ضرورتها جدا کنند و بدین ترتیب به تعبیر خود علم خالصی بسازند، پاند اعتقاد دارد که تحلیل و ارزیابی عوامل اجتماعی، کلید شناسایی ماهیّت حقوق است.

در نظر پاند، حقوق تنها در مجموعه‌ای از قواعد مجرد و الزام‌آور خلاصه نمی‌شود بلکه نظامی است که در آن، منافع متعارض افراد، تعادل پیدا می‌کند و حد اکثر خواسته‌های اشخاص با کمترین برخورد ممکن، فراهم می‌شود. «۳»

به عبارت دیگر پاند معتقد است که حقوق باید چنین رسالتی را دنبال کند و این کار در صورتی ممکن است که علم حقوق بر مبنای جامعه‌شناسی تدوین شود. در همین راستا پاند به بررسی آرای دادگاهها پرداخته و عواملی را که در شکل‌گیری آرای محاکم مؤثر می‌باشد و همچنین هدف‌هایی که قضات برای رسیدن به آنها تلاش می‌کنند و اثری را که این اهداف در رویه قضایی دارد، مورد بررسی قرار داده است.

پاند این نظر را تأیید کرده که در هر دعوا باید راه حلی عادلانه و متناسب با اوضاع و احوال ویژه آن برگزید. یکی از مهمترین نتایج این نظر، شخصی کردن مجازات‌هاست بدین معنا که دادگاه نباید به چگونگی کاری که رخ داده است توجّه کند بلکه در مرحلهٔ نخست باید شخصیّت متّهم را در نظر آورد و چنان حکم کند که سزاوار او است. «۴»

پاند معتقد است که برای شناسایی ماهیّت حقوق باید به هدف آن پی برد و هدف حقوق نیز در طول تاریخ دگرگون شده و در نتیجه قواعد و نظریه‌های حقوقی را متحوّل کرده است. توضیح این که به گمان پاند، تاریخ حقوق را می‌توان به پنج مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحلهٔ حقوق باستان. که در آن، هدف تمام قواعد حفظ صلح و جلوگیری از کینه‌توزی و خونخواهی است و لذا سعی شده تا برای جبران هر صدمه و جرمی، قصاص برابر مقرّر شود؛ مانند چشم

---

(۱). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۷۸.

(۲). RoscoePound.

(۳). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۸۳.

(۴). همان مدرک، ص ۱۸۵- ۱۸۴.

در برابر چشم و دندان در برابر دندان.

۲. مرحله حقوق منضبط. که در آن، هدف حقوق، تأمین وضوح و صراحت فرمان‌های قانونی و هماهنگی آنها بوده است. در این مرحله به صورت و ظاهر کارهای حقوقی بیش از ارادهٔ واقعی افراد اهمیّت داده می‌شد مانند آن که اسناد مهر شده برای نویسندهٔ آن الزام‌آور بود هر چند که در نتیجه حیله تنظیم شده باشد.

۳. مرحله انصاف. که در آن، آرمان‌های اخلاقی جای صورت‌ها و قالب‌های خشك را می‌گیرد و حسن نیت و امانت و درستی طرفین قرارداد بیشتر از تشریفات انعقاد آن، اهمیّت پیدا می‌کند. در این مرحله، حقوق طبیعی و انصاف معیار تمییز حق از ناحق می‌شود و به جای «رئیس و پدر خانواده» تک تك انسان‌ها صاحب حق شناخته می‌شوند.

۴. مرحلهٔ رشد حقوق. در این مرحله، حقوق هدف‌های ویژه دوره دوم و سوم یعنی دوره انضباط و دوره انصاف را با هم داشت. تأثیر این هدف را می‌توان در تکامل نظریه‌های مربوط به عطف به ما سبق نشدن قوانین و تلاش به منظور از بین رفتن امتیازهای زن و مرد در خانواده و بهره‌مند شدن زنان از حقوق سیاسی مشاهده نمود.

۵. مرحلهٔ اجتماعی کردن حقوق. در این مرحله که هنوز هم ادامه دارد اخلاق اجتماعی جای اخلاق فردی را گرفته و باعث مقدّم داشتن حقوق جامعه بر حقوق فرد در بسیاری از موارد شده است مانند محدود شدن مالکیّت فردی در مواردی که اعمال آن به زیان اجتماع است، محدود شدن آزادی قراردادها، مسئولیت کارفرمایان در برابر کارگران و مصرف کنندگان بی‌آن که این مسئولیت، مشروط به تقصیر باشد و به رسمیّت شناختن شخصیت‌های حقوقی مانند شرکت‌ها و انجمن‌ها و اتحادیه‌ها.

باید توجّه داشت که در تمییز مراحل پنج‌گانه تاریخ حقوق، نظر وی به غالب امور و صورت نوعی قواعد بوده است وگرنه می‌توان پاره‌ای از نشانه‌های ویژه هر مرحله را در سایر دوره‌ها نیز دید چنان که از عهد باستان، اعتقاد به حقوق طبیعی و لزوم رعایت انصاف در نوشته‌های فیلسوفان آشکارا دیده می‌شود. «۱»

و این خود شاهد آن است که تقسیم پاند تقسیم دقیقی نیست.

نقد و بررسی:

۱. تشخیص حق و باطل بر اساس سود و زیان مترتب بر کارها، در عمل بسیار دشوار است چرا که تمییز مصالح و منافع دور و نزدیك هر اعتقاد یا رفتار، کار ساده‌ای نیست و گاه دشوارتر از شناسایی حقیقت از راه علّت آن است.

۲. ملاک تشخیص سود و زیان چیست؟

مصلحت و مفسدهٔ واقعی کدام است؟ مکتب پراگماتیسم جوابی برای این سؤال‌ها ارائه نمی‌دهد.

نتیجه آن که ارزش‌های حقوقی و اخلاقی دستخوش

---

(۱). ر. ك: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۸۸- ۱۸۶.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۰

تشخیص‌های مختلف افراد و چه بسا اغراض شخصی یا گروهی و هوا و هوس آنان قرار می‌گیرد و هرکس در ذهن خود حقیقتی می‌سازد و آن را به تناسب محیط تغییر می‌دهد و وارونه می‌کند.

۳. پذیرش مکتب پراگماتیسم در عمل نیز ضایعات فراوانی دارد و اگر به طور کامل به اجرا گذاشته شود چه بسا به هرج و مرج و یا نقض وسیع قانون منجر گردد چرا که گاهی منفعت فرد در اطاعت نکردن از قانون است و مطابق نظریه پراگماتیسم حقیقت نیز همانجاست که مصلحت قرار دارد.

ممکن است طرفداران این مکتب، برای پرهیز از چنین لازمه فاسدی، تشخیص مصلحت و مفسده هر عقیده و رفتاری را در اختیار

قانونگذار بدانند ولی باید توجّه داشت که این کار در واقع خروج از مبانی پراگماتیسم و نقض آنهاست.

سوم: نظریهٔ اتّحاد حقوق و دولت

منشأ اندیشهٔ اتّحاد حقوق و دولت، آثار فیلسوف معروف آلمانی فرید ریش هگل «۱» (۱۷۷۰- ۱۸۳۱) است. علمای حقوق عمومی آلمان با الهام گرفتن از عقاید هگل، اعلام کردند که مبنای حقوق، ارادهٔ دولتِ حاکم است و دولت نیز به نوبهٔ خود، زاییدهٔ یک سلسله قواعد حقوقی است.

با این که هگل را نمی‌توان در زمرهٔ فیلسوفان مادی‌گرا به شمار آورد ولی نفوذ فلسفه او در میان مادّی‌گرایان چندان زیاد است که باید فلسفه‌اش را مقدمه‌ای بر مکاتب مادی و سوسیالیستی دانست.

هگل نیز مانند کانت، هدف حقوق را تأمین آزادی اراده انسان می‌داند ولی اضافه می‌کند که آزادی را نباید با امیال و هوس‌های شخصی اشتباه کرد. آزادی فقط در چارچوب نظم قابل پذیرش است و مظهر این نظم و نگهدارندهٔ آن، دولت است.

جامعهٔ بدون دولت، میدان مبارزهٔ خصوصی بین افراد است و تصوّر هیچ حقّی در آن ممکن نیست. هر فردی، پیشرفت و تکامل اخلاقی خود را مدیون دولت است و در سایهٔ این نظم و ارادهٔ دولت است که مفهوم حق و تکلیف به وجود می‌آید. بنابراین تشکیل دولت (بر خلاف آنچه ژان ژاك روسو می‌گوید) نتیجهٔ قرارداد یا خواسته کسی نیست بلکه امری است معقول که برای رسیدن به هدف نهایی زندگی انسان یعنی اجتماعی شدن و آزادی یافتن، ضرورت دارد.

همه باید دولت را مقدّس شمارند و اطاعتش را بر خود واجب بدانند. در برابر قدرت حکومت، هیچ حقّ فردی وجود ندارد. فرض اختلاف بین حقوق و دولت و سیاست و اخلاق، در هیچ صورتی ممکن نیست. دولت نفع عموم را بر نفع فرد مقدّم می‌دارد و اگر لازم شود می‌تواند فرد را فدای جمع کند زیرا حمایت از سود عمومی متضمن منفعت اجزای آن نیز هست.

به نظر هگل، دولت یک فکر خدایی است که در زمین تجسم یافته است. «۲»

---

(۱). Hegel.

(۲). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۹۳- ۱۹۱.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۱

هگل اخلاق را از امور وجدانی و درونی می‌شمارد و معیار شناسایی کار نیك را «ارادهٔ خیر» می‌داند و کسی را اخلاقی یا پایبند به اخلاق می‌شمارد که دلش به نیکی و عدل، متمایل باشد و به جای سودپرستی، درستکاری و عدل را وظیفهٔ خود بداند. «۱»

فلسفهٔ هگل بر سه مبنای اصلی استوار است:

۱. دیالکتیک ۲. اتحاد واقعیت با معقول ۳. تحوّل و تکامل تاریخی و جبری.

البتّه بررسی این مبانی فلسفی، جایگاه دیگری دارد ولی توجّه به این نکته نیز خالی از فایده نیست که برخی از این مبانی همچون دیالکتیک به وسیلهٔ هگل تعریف نشده، علاوه بر این که نوشته‌های هگل نیز به غموض و دشواری معروف هستند «۲» لذا این عوامل باعث شده که نویسندگان، تفسیرهای مختلفی از نظریات هگل ارائه کنند.

نقد و بررسی:

۱. ستایش بی‌حدّ هگل از دولت، بر هیچ دلیل معقول و منطقی استوار نیست، زیرا معلوم نیست که چرا باید ارادهٔ دولت را عین عدالت دانست خصوصاً با توجّه به تفاوت و اختلافی که دولت‌ها از حیث مبانی فکری و عملکرد دارند که لازمهٔ آن پذیرش تضاد و تناقض در مفهوم عدالت است، زیرا مثلًا هم باید ارادهٔ دولتی را که مبتنی بر اندیشهٔ اصالت فرد است و در عمل، کمترین مداخله را

در امور عمومی انجام می‌دهد، عین عدالت دانست و هم ارادهٔ دولتی را که مبتنی بر اندیشه اصالت جمع می‌باشد و در عمل، بیشترین مداخله را در امور عمومی و حتّی خصوصی زندگی افراد اعمال می‌کند.

۲. انتقاد مهم دیگری که بر دیدگاه هگل در مورد اتحاد حقوق و دولت وارد شده، ناظر به نتایج نامطلوبی است که در عمل بر نظریه او مترتب می‌شود. به نوشته برتراند راسل «نظریه هگل نظریه‌ای است که اگر مورد قبول واقع شود، هرگونه استبداد داخلی و هرگونه تجاوز خارجی را که در وهم بگنجد، موجّه و مقبول جلوه خواهد داد». «۳»

بر همین اساس برخی از نویسندگان، پیدایش فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان را تحت تأثیر اندیشه‌های هگل دانسته‌اند. «۴» دو مکتبی که در به راه انداختن جنگ دوم جهانی و به آشوب کشیدن دنیا و ارتکاب جنایات فجیع و کشتن میلیون‌ها انسان بی‌گناه و متلاشی ساختن کانون میلیونها خانواده و نابود کردن بسیاری از اموال و ثروت‌های طبیعی، سهم اصلی را داشتند.

---

(۱). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۱۹۵.

(۲). به عنوان نمونه شوپنهاور فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸- ۱۸۶۰) دربارهٔ هگل می‌نویسد:

اگر روزی به فکر افتادید که ذهن یک جوان را تیره سازید و مغز او را از قدرت اندیشیدن بیندازید، بهترین وسیله آن است که آثار هگل را به او بدهید تا بخواند زیرا ... سبب می‌شود که ذهن او در مقام تلاش بیهوده از برای معانی الفاظ، به کلّی خسته شود و بالاخره از پای درافتد. بدین سان قدرت تفکّر یکسره منهدم می‌گردد و آن جوان هم سرانجام، لفاظی‌ها را به جای اندیشه می‌گیرد. (به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۱۱).

(۳). تاریخ فلسفهٔ غرب، اثر برتراند راسل، ص ۴۳۷.

(۴). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۱۳.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۲

پیروان هگل

مارکس و انگلس (مکتب مارکسیسم)

اصول نظریه مارکس «۱» (۱۸۱۸- ۱۸۸۳) و انگلس (۱۸۲۰- ۱۸۹۵) نیز همچون هگل بر مبنای اتحاد حقوق و دولت استوار است. هر چند مارکس و انگلس حقوق را تحقیر نموده‌اند لیکن عملًا توجّه خاصّی به آن مبذول داشته‌اند و کتاب سرمایهٔ مارکس گواه بارز آن است.

مارکس می‌گوید: فلسفهٔ حقوقی هگل را باید وارونه کرد زیرا به نظر هگل، افراد از حقوق سیاسی خود به نفع دولت، در مقابل رفاهی که برای آنان تأمین می‌کند صرف نظر کرده‌اند در حالی که زندگی واقعی کارگران غم‌انگیز است و مسائل مادّی آنها لا ینحل مانده است. «۲»

بدین معنا که کارگران نه تنها با میل خود از حقوق سیاسی خویش به نفع دولت صرف نظر نکرده‌اند بلکه طبقه حاکم آنان را به استضعاف کشیده و آنها نیز با طبقه حاکم به مقابله برخاسته‌اند. به نظر مارکس، دیدگاه هگل که فرد را فدای جامعه می‌کند موجب از خود بیگانگی سیاسی است. «۳»

مبنای اصلی اندیشه در فلسفهٔ حقوق و دولت که مارکس ارائه می‌دهد، مفهوم زیربنا بودن اقتصاد است که با ایدئولوژی مخصوص به خود، نهادهای حقوقی را به وجود می‌آورد. به نظر مارکس، دولت نیرویی نیست که از خارج بر جامعه تحمیل شده باشد چنان که ناشی از رعایت اصول اخلاقی یا تعقل نیز نمی‌باشد و همچنین بر خلاف نظریه هگل، تصویری از عقل کل هم نیست بلکه دولت محصول خود جامعه است آن هم محصول مرحلهٔ خاصّی از تحوّل جامعه. یعنی جامعه‌ای که درگیر تناقضات درونی خود است و

قـدرت حل آن را ندارد به تشـکیل دولت اقدام می‌کند تا در حدّ ممکن نظمی برقرار سازد. به تعبیر انگلس، دولت را طبقه حاکم به وجود می‌آورد تا نظمی ایجاد کند.

مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمان می‌نویسد:

«حقوق همانند دین در تاریخ جای مسـتقلی ندارد و بر خلاف نظر حقوقدانان بورژوا که آن را پدیده مستقلی می‌دانند، ارزش آن را ندارد که رأساً مورد مطالعه قرار گیرد بلکه بر عکس پدیده‌ای است وابسته به شرایط تولید». «۴»

به اعتقـاد مارکسـیست‌ها حقوق و دولت، زاییـدهٔ دوران خاصّ‌ی از تحوّلـات اقتصادی است و یک ضـرورت مقطعی دارد. در برخی دوران‌ها جامعه بشـری هیچ نیازی به حقوق و دولت نداشـته و در آینده نیز با رسـیدن به مرحله کمونیسم، حقوق و دولت، ضـرورت خود را از دست خواهد داد.

به اعتقاد انگلس در جامعه‌های ابتـدایی، همـهٔ مردم نسبت به بهره‌برداری از وسایل تولیـد برابر بوده‌انـد. هدف از تولید رفع نیازهای عمومی بوده و هیچ کس سلطه‌ای بر دیگری نداشته است. بنابراین

---

(۱). Marx.

(۲). درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۶.

(۳). همان مدرک، ص ۱۴۷.

(۴). همان مدرک، ص ۱۴۸.

کمـونیسم اوّلیه نخسـتین شـیوه‌ای است که انسـان برای اسـتفاده از وسایـل تولیـد انتخـاب کرده، در چنین جـامعه‌ای، حقوق و دولت ضرورت ندارد.

پس از این دوره، رفته رفته کارهای اجتماعی تقسیم شد، طبقه‌های اجتماعی به وجود آمد، طبقه‌ای بهره‌برداری از وسایل تولید را به خود اختصاص داد و دیگران را از آن محروم ساخت از این به بعـد وضع قواعـد حقوقی ضـرورت پیدا کرد، دولت تأسیس شد و به اجبار، ارادهٔ خود را بر مردم تحمیل کرد تا بتواند از طبقه حکمران حمایت کند و سرکشی طبقه محروم را فرونشاند.

از این تاریـخ دو مفهوم دولت و حقوق، همیشه همراه یکـدیگر بوده‌انـد و تـا اختلاـف طبقـاتی وجود دارد و طبقه‌ای حکومت را در دست دارد این دو نیز هستند تا حکمران را یاری کنند. «۱»

خلاصه آن که به اعتقاد مارکسیست‌ها، حقوق ریشه در تحوّلات اقتصادی داشته و در مراحل خاصّی از این تحوّلات، ضرورت پیدا می‌کند و هدف آن نیز حفظ نظم و استقرار عدالت نمی‌باشد بلکه حفظ حاکمیّت طبقهٔ حاکم و استثمار طبقات محروم جامعه است. این وضعیت در نظام‌های سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسـد؛ امّا جبر، تاریـخ جامعه را به سوی زندگی اشتراکی ثانویّه یا کمونیسـم سوق می‌دهـد. در این دوران مالکیّت خصوصـی و حقوق و دولت از بین می‌رود. بدین معنا که وقتی قدرت در اختیار اکثریّت مردم قرار گرفت نیاز به قـدرتی به نام دولت نیست تا مشـکلات را حل نمایـد بلکه خود اکثریّت از عهـدهٔ اقلیّت بر می‌آیـد زیرا دولت در گذشـته بدین دلیل به وجود آمد که اقلیّت می‌خواست بر اکثریت حکومت کند در حالی که در جامعه کمونیستی، قدرت در دسـت اکثریّت است نه اقلیّت.

همچنین در جـامعه کمونیسم ثـانویّه نیز حقوق، مورد نیـاز نخواهـد بود؛ زیرا در چنین اجتماعی، جایی برای حکومت انسان بر انسان وجود نـدارد بلکه انسان‌ها بر اشـیا حکومت می‌کننـد و این قاعـده که «از هرکس به انـدازهٔ توانش و به هرکس به انـدازهٔ نیازش» در جـامعه جـای حقوق را می‌گیرد بـدین معنـا که هرکس به انـدازه توانش برای پیشبرد جامعه به سوی اهـداف معین کار می‌کنـد و به

اندازه نیازش از امکانات بهره‌مند می‌شود.

نقد و بررسی:

مکتب مارکسیسم علاوه بر این که در عمل با شکست مواجه گشت، و با فروپاشیدن دولت شوروی سابق و اقمار آن خط بطلانی بر این فرضیه کشیده شد. از حیث نظری نیز با اشکالات و انتقادات فراوانی روبه‌رو شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. علی رغم ادعای وجود جبر تاریخ که به گمان مارکسیست‌ها تمام جوامع انسانی را خواه ناخواه به سمت جامعه اشتراکی یا کمونیسم ثانویّه سوق می‌دهد، این اتفاق در هیچ جامعه‌ای حتی در

---

(۱). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۵۱.

شوروی سابق به وقوع نپیوست بلکه در یک چرخش تئوریک و عقب‌نشینی از اصول فکری این مکتب، سردمداران آن اعلام کردند تا رسیدن به مرحله جامعه بدون دولت کمونیستی باید یک دولت مقتدر و تمام عیار با تکیه بر طبقه کارگران صنعتی به وجود آید تا زمینه را برای رسیدن به جامعه اشتراکی بدون دولت و بی‌طبقه آماده کند. این دولت را «دیکتاتوری پرولتاریا» نامیدند و با کمال تعجب این دولت مقدّماتی و گذرا در طول قریب به هفتاد سال عمر دولت شوروی سابق هیچ‌گاه به ذی المقدمه و تحقّق جامعه کمونیستی منجر نشد.

۲. نیاز به حقوق و دولت هیچ‌گاه از بین نمی‌رود زیرا حتّی اگر فرض شود که تمامی افراد یک جامعه، انسان‌هایی فهیم و صالح هستند و اختلاف طبقاتی نیز در جامعه وجود ندارد بلکه تمامی مردم، یک طبقه را تشکیل می‌دهند؛ باز برای تقسیم وظایف بین آنان و جلوگیری یا حل تزاحماتی که ناشی از اشتباه احتمالی هر یک از آنان در تشخیص دایرهٔ حقوق و تکالیف خود می‌باشد به وجود نظام حقوقی و نیرویی که مقرّرات آن را به اجرا بگذارد یعنی دولت، نیاز مبرم و غیر قابل انکاری وجود دارد.

اضافه بر این باید توجّه داشت که وظیفه دولت، فقط رفع اختلافات نیست تا با فرض جامعه‌ای خالی از اختلاف (که البتّه فرض رؤیایی و خلاف واقعی است) نیاز به دولت رفع شود بلکه یکی از وظایف مهم دولت، تعیین اهداف کلان و وضع مقرّرات و تدوین برنامه به منظور دستیابی به اهداف مورد نظر می‌باشد.

واضح است که رسیدن به این اهداف جز با وضع قوانین و تعیین راه‌کارهای مشخص همراه با در نظر گرفتن ضمانتهای اجرایی امکان‌پذیر نمی‌باشد و این یعنی ضرورت وجود حقوق و دولت در هر جا که اجتماع انسانی وجود دارد.

۳. این ادعای مارکسیسم که اقتصاد زیربناست و تمامی امور دیگر از دین و اعتقادات و فرهنگ گرفته تا روابط حقوقی و اجتماعی بر مبنای اقتصاد و روابط اقتصادی استوار شده است، صحیح نیست زیرا لازمهٔ آن یکسانی یا تشابه دین و فرهنگ و روابط حقوقی و اجتماعی در جوامعی است که دارای وضعیت اقتصادی مشابهی می‌باشند در حالی که بطلان این مطلب چه در جوامع گذشته و چه در جوامع امروزی به دلیل تفاوت چشمگیری که در این امور بین آنها دیده می‌شود، آشکار است.

۴. در خصوص نظام حقوقی یک کشور نیز به هیچ وجه نمی‌توان تمامی مقررات حقوقی را مبتنی بر روابط اقتصادی دانست زیرا اگر چه در مورد مقرّراتی همچون مالکیت، روابط موجر و مستأجر، رابطه کارگر و کارفرما و امثال آنها، عامل اقتصاد تأثیر زیادی دارد ولی در مورد بسیاری از دیگر مقرّرات حقوقی همچون احکام و قوانین مربوط به احوال شخصیّه، ازدواج و خانواده، اقتصاد عامل تعیین‌کننده نیست. به تعبیری دیگر طرفداران مارکسیسم، در شناخت انسان گرفتار اشتباه بزرگی شده‌اند، او را یک موجود تک بعدی پنداشته‌اند که

در انگیزه‌های اقتصادی و خواب و خوراک خلاصه می‌شود در حالی که از نظر تمام مکاتب روان‌شناسی و تجارب تاریخی و اجتماعی، روح انسان دارای ابعاد مختلفی است، انگیزه‌ها و عواطف مختلف و خواسته‌های گوناگون دارد که در بسیاری از موارد، مسائل اقتصادی را در پای آنها قربانی می‌کند. باید توجّه داشت که مارکسیسم مدعی تأثیر فی الجمله اقتصاد در روابط حقوقی و سایر روابط اجتماعی نمی‌باشد تا تصور شود که با ذکر چند مثال ناقص می‌توان ادعای آنان را اثبات کرد، بلکه به گمان آنها اقتصاد زیربناست و هرگونه تحوّلی در اقتصاد موجب تحوّل در تمامی دیگر روابط انسانی اعمّ از دین و فرهنگ و روابط حقوقی و اجتماعی می‌شود همچنان که هر تحولی در روابط مزبور الزاماً ناشی از تحول در اقتصاد بوده و اقتصاد نیز به نوبهٔ خود تحت تأثیر ابزار تولید و دگرگونی آن است.

هانْس کِلْسِن «۱» (متولّد ۱۸۸۱) (نظریه حقوقی محض)

هانس کلسن حقوقدان مشهور اتریشی با پیروی از مکتب اتحاد حقوق و دولت و پذیرش اراده دولت به عنوان مبنای حقوق، مکتبی را بنیان نهاد که مکتب تعبّدی یا نظریه حقوق محض و یا نظریه اصول بنیادی نامیده شده است. «۲»

وجه نامگذاری اندیشهٔ کلسن به نظریهٔ حقوقی محض آن است که از نظر او باید حقوق را جدای از تمام عوامل اجتماعی و سیاسی و اخلاقی مطالعه کرد تا حقیقت و ماهیت اصلی آن روشن شود.

کلسن در عین حال که حقوقی غیر از حقوق موضوعه را به رسمیّت نمی‌شناسد. دولت را هم وابسته به حقوق می‌داند. به نوشته او حقوق، ناشی از دولت و دولت، مجموعه‌ای از حقوق است. کلسن در این زمینه مثال قابل توجهی دارد، او می‌نویسد:

«همان گونه که خدا در دیدگاه الهیون، خالق و مدبر هستی است و در عین حال، خارج از عالم هستی نیست، دولت نیز بانی و حافظ حقوق است و خود نیز خارج از حقوق نیست». «۳»

کلسن در کتاب نظریه عمومی حقوق و دولت تأکید می‌کند که حقوق چیزی جز احکامی که از طرف دولت صادر شده و ضمانت اجرا دارد نیست و سپس در پاسخ این سؤال که آیا باید دولت، عدالت را در احکام صادره مورد توجّه قرار دهد یا خیر می‌گوید: نظریه خالص حقوقی که یک علم است نمی‌تواند به سؤال فوق پاسخ دهد زیرا این سؤال به هیچ وجه نمی‌تواند به طور علمی مورد پاسخگویی قرار گیرد. واقعاً گفتن این که فلان نظم، عادلانه است به چه معناست؟ آیا بدین معناست که نظام حقوقی عادلانه رفتار انسان‌ها را به نحوی تنظیم می‌کند که برای همه افراد رضایت‌بخش است؟

بدین معنا هیچ نظم عادلانه‌ای نمی‌تواند وجود

---

(۱). Hans Kelsen.

(۲). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳.

(۳). درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۶

داشته باشد زیرا در آن صورت حتمی است که شادی یک فرد مستقیماً در تضاد با شادی دیگری قرار می‌گیرد. حتّی بر پایه این تصوّر که در نظام عادلانه تلاش می‌شود که حدّ اکثر شادمانی برای حدّ اکثر افراد فراهم آید باز یک نظم عادلانه غیر ممکن است زیرا آن شادی که نظم اجتماعی می‌تواند تأمین کند فقط شادی در معنای دسته جمعی است یعنی ارضای نیازهایی که اولیای امور اجتماع و قانونگذاران، آنها را به عنوان نیازهای شایستهٔ ارضا شدن پذیرفته‌اند مثل نیاز به لباس و غذا و مسکن. ولی باز این سؤال مطرح است که کدام یک از نیازهای انسانی شایسته ارضا شدن است و مخصوصاً ترتیب اولویت آنها چیست؟ این سؤالات را نمی‌توان به وسیلهٔ معرفت عقلانی پاسخ داد. تصمیم‌گیری دربارهٔ این سؤالات یک قضاوت ارزشی است که توسّط عوامل احساسی

تعیین می‌شود. بنابراین دارای فضیلت ذهنی است و تنها برای شخص قضاوت‌کننده معتبر است و از این رو فقط نسبی می‌باشد. «۱»
نتیجه آن که از دیدگاه کلسن، حقوق باید بدون آن که به عدالت بیندیشد به حل تعارض منافع افراد و ایجاد نظم بپردازد.
تفاوت دیدگاه کلسن و هگل در تبیین ماهیت دولت است. از دیدگاه هگل دولت یک امر معقول و ضروری است که منشأ و مبنای حقوق است اما کلسن، دولت را در عین حال که ایجاد کنندهٔ حقوق می‌داند جدا و مستقل از اصول الزام‌آور آن نمی‌داند بلکه آن را نیز یک نهاد حقوقی و مظهر نظام حقوقی می‌شمارد. او رابطه دولت و حقوق را همانند رابطه بین خداوند و موجودات می‌داند و معتقد است همان گونه که خداوند خالق همه موجودات است و در عین حال، جدای از آنها نیست دولت نیز پدیدآورنده حقوق است امّا خود جدای از این مجموعه قوانین و مقرّرات نمی‌باشد و با آنها اتحاد وجودی دارد.
نقد و بررسی:
با این که نظریه کلسن در کشورهای آلمان و اتریش، طرفداران زیادی پیدا کرده ولی انتقادهای متعددی نیز بر آن وارد شده است از جمله این که:
۱. کلسن، بررسی اسباب و عوامل اجتماعی قانون را خارج از علم حقوق می‌داند و بدین ترتیب، رابطه دنیای خارج را با حقوق، قطع می‌کند و این علم را به بررسی صورت ایجاد قواعد، محدود می‌نماید در حالی که منطبق بودن هر قاعده با قاعدهٔ عالی‌تر به تنهایی نمی‌تواند ارزش واقعی اصول حقوقی را معین سازد چرا که باید ملاحظه شود آیا قاعده عالی‌تر منطبق بر عدالت و ارزش‌های عقلی می‌باشد یا خیر؟ بنابراین واضح است که هیچ‌گاه انطباق یک قاعده با قاعده عالی تری که مثلًا در قانون اساسی یک کشور (که قانون مادر است) بیان شده و گاه به ظلم و از بین بردن کرامت انسان منجر می‌شود موجب مشروعیّت بخشیدن به قاعده

---

(۱). نظریّهٔ عمومی حقوق و دولت، اثر هانس کلسن، ص ۳ به نقل از درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۶- ۱۳۵.
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۷
پایین‌تر نمی‌گردد اگر چه از نظر شکلی به عقیده کلسن با هیچ اشکالی مواجه نمی‌شود. «۱»
۲. به گفتهٔ کلسن از آنجا که اصول حقوق، ساخته و محصول اعمال ارادی انسان‌هاست می‌تواند به دلخواه تغییر کند و بر حسب زمان و اراده ملت‌ها، گوناگون باشد. «۲»
ولی این سخن را به طور مطلق نمی‌توان پذیرفت چرا که ضرورتهای ناشی از زندگی اجتماعی، اختیار دولت در وضع قواعد حقوقی را محدود می‌کند. دولت تنها به خاطر قدرت‌نمایی وضع قانون نمی‌کند، بلکه اسباب گوناگونی در پیدایش قانون اثر دارد و نیروهای مختلفی بر سر ایجاد قانون به مبارزه می‌پردازند و سرانجام، قانون نتیجه نیرویی است که در این مبارزه پیروز می‌شود.
به گفتهٔ ریپر حقوقدان فرانسوی، سرچشمه حقوق، دولت است ولی هر چشمه در اثر فشار آبهای زیرزمینی ظاهر می‌شود، پس نباید به ساختمان ظاهری آن قناعت کرد، بلکه باید در پی نیروها و عواملی بود که اسباب واقعی ظهور آب شده است. «۳»
۳. کلسن به پیروی از هیوم معتقد است که بایدها که بیانگر امور ارزشی هستند، امور نسبی‌اند که مخصوص صاحبان این ارزش‌ها می‌باشند، لذا از طریق استدلال منطقی و علمی نمی‌توان به کسی که منکر این ارزش است آن را منتقل نمود. به عنوان مثال اگر فردی از لباس طوسی رنگ لذت می‌برد و معتقد است که باید رنگ لباس او طوسی باشد این مطلب، به کسی که منکر این ارزش و فاقد این سلیقه است به صورت استدلالی قابل انتقال و اثبات نیست، یعنی ارزشمند بودن سلیقه‌ای در نزد شخص خاص، دلیلی بر این که دیگری هم باید دارای این سلیقه باشد، نخواهد بود.
انتقاد وارد بر این دیدگاه آن است که سه نوع «باید» وجود دارد:
الف) بایدهایی که صرفاً بیانگر سلیقهٔ خاص افراد است. این بایدها نسبی‌اند.

ب) بایدهای تکوینی که بیانگر ضرورت وجود معلول با وجود علّت تامه است و معرّف واقع خارجی است مانند این که گفته می‌شود: برای جوش آمدن آب در شرایط عادی باید صد درجه حرارت به آن داده شود.

ج) بایدهایی که در زمینه قوانین و روابط اجتماعی به صورت اعتباری و فراگیر وجود دارد.

این بایدها هر چند خود اعتباری‌اند ولی منشأ اعتبار آنها واقعیات خارجی است. بنابراین نسبی نیستند مانند این که مقنن می‌گوید هر شخصی باید مالیات بدهد و این باید ناشی از لزوم تأمین هزینه‌هایی است که برقراری نظم و ادارهٔ امور جامعه آن را ایجاب می‌کند. نتیجه آن که آنچه به نظام و مسائل حقوقی ارتباط دارد از همین قسم سوم است. یعنی از جملهٔ

(۱). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۳۷- ۲۳۶.

(۲). همان مدرک، ص ۲۳۷.

(۳). نیروهای سازنده حقوق، شماره ۲۷، ص ۸۰ به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۳۷.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۸

بایدهایی است که منتج از هست‌هاست، نه از قسم اوّل که نسبی می‌باشد. بنابراین صرف انشایی بودن بیان مانند این جمله که هر شخصی باید مالیات بدهد یا باید به مقرّرات راهنمایی و رانندگی احترام بگذارد، به معنای نسبی بودن و تابع سلیقه افراد بودن نیست. «۱»

چهارم: مکتب‌های تحققی

اشاره

این مکتب‌ها را که مبتنی بر حقایق خارجی است به دو گروه اجتماعی و حقوقی می‌توان تقسیم کرد:

۱. در مکتب تحقّقی اجتماعی، مبنای قواعد حقوق در اراده عمومی و وقایع اجتماعی است. بر طبق این دیدگاه بنیاد حقوق را نه ارادهٔ فرد به وجود می‌آورد و نه قدرت دولت بلکه اعتبار هر قاعدهٔ حقوقی وابسته به میزان احترامی است که در زندگی اجتماعی یافته است، چنان که یکی از حقوقدانان بر این اساس در تعریف حقوق می‌گوید: حقوق هر کشور مجموع قواعدی است که در زمان معیّن از طرف محاکم و سایر کسانی که در عمل با حقوق سر و کار دارند اجرا می‌شود حتّی اگر مردم آن را بد یا خوب، مفید و یا زیان بار بپندارند. «۲»

بنابراین اگر قاعده‌ای که از طرف دولت وضع شده است در عمل متروک بماند و به طور واقعی در زندگی اجتماعی اثر نکند آن را نباید در شمار حقوق آورد و برعکس، قواعد ساخته‌شدهٔ عرف که در عمل از طرف عموم، رعایت می‌شود در زمره قواعد حقوقی است هر چند که دولت در وضع آن دخالتی نداشته باشد.

۲. در مکتب تحققی حقوقی، منشأ حقوق ارادهٔ مقام‌های صلاحیت‌دار دولت است و فقط باید در پی یافتن و مطالعهٔ نیروهایی بود که در ارادهٔ دولت مؤثر واقع شده و قواعد حقوق را به وجود آورده است.

۱. مکتب تحقّقی اجتماعی

این مکتب، ساخته و پرداخته جامعه‌شناسی علمی است که تلاش می‌کند جامعه را موجودی زنده و متفاوت از اجزای تشکیل دهنده آن بداند و اصول و قواعد حاکم بر آن را مانند اصول حاکم بر سایر موجودات زنده مورد بررسی قرار دهد.

در مورد این که جامعه‌شناسی علمی که مبنای پیدایش مکتب تحققی اجتماعی است توسّط چه دانشمندی پایه‌ریزی شده اختلاف نظر وجود دارد.

بعضی از نویسندگان پدر جامعه‌شناسی علمی را سن سیمون (۱۷۶۰- ۱۸۲۵) سوسیالیست معروف فرانسوی دانسته‌اند چرا که او به صراحت اعلام کرد که اجتماع انسان‌ها خود یک موجود واقعی است.

بعضی دیگر مونتسکیو حقوقدان معروف فرانسوی را بنیانگذار جامعه‌شناسی نوین و علمی

---

(۱). ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۸.

(۲). منظور از این عبارت آن است که گاه می‌شود مردم به انجام اموری پایبندند و در عین حال به آن اعتراض دارند مانند تعیین مهریّه‌های سنگین و جهیزیّه‌های کمرشکن در جامعهٔ امروز ایران که اگر چه مردم آنها را نمی‌پسندند ولی در عمل به آن پایبند هستند.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۵۹

می‌شمارند زیرا او در سراسر کتاب روح القوانین خود در جستجوی قوانینی است که بر اجتماع انسان‌ها حکومت دارد.

امّا به تصریح برخی از حقوقدانان معاصر، قرنها پیش از سن سیمون و مونتسکیو، ابن خلدون مورخ و دانشمند تونسی در قرن چهاردهم میلادی، جامعه‌شناسی علمی را بنیان نهاد. وی در راه مطالعه تاریخ و بیان فلسفهٔ رویدادهای تاریخی، با کنجکاوی و به روش تجربی و عقلی به بررسی طبیعت اجتماعی انسان و چگونگی اجتماع بادیه‌نشینی و شهری می‌پردازد و نقش دولت و تحولات اقتصادی را در این زمینه بیان می‌کند. «۱»

لکن با تأسّف باید گفت که نوشته‌های ابن خلدون تا چند قرن در غبار فراموشی افتاد و زمانی کشف شد که جامعه‌شناسی با شیوه‌های دیگر از اندیشه‌های او پیشی گرفته بود. مبنای جامعه‌شناسی علمی در حال حاضر بر اساس دیدگاههای اگوست کنت و امیل دورکیم قرار گرفته است که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

اگوست کنت «۲» (۱۷۵۷- ۱۷۹۸)

به نظر اگوست کنت و پیروانش، اخلاق و مذهب اثری در ایجاد حقوق ندارند و این وجدان عمومی است که مبنای اصلی آن قواعد را تشکیل می‌دهد.

فلسفه اگوست کنت بر پایه مشاهده و تجربه و احتراز از هر گونه مفهوم مجرد و ماورایی قرار دارد. به نظر کنت، انسانیت تاکنون سه دوره متوالی را گذرانده است:

۱. دوره مذهبی که در آن بشر تمام قوای مؤثّر در طبیعت را در وجود خداوند مجسم می‌کرده است.

در این دوره حکومت‌های نظامی در جوامع بشری مستقر بوده است.

۲. دوره فلسفه اولی یا ماورای طبیعت که انسان به منظور توجیه قوانین طبیعی، مجرداتی تخیلی در ذهن خود خلق کرده است. این دوره مقتضی حکومت عالمان حقوق و فلسفه بر مردم بوده است.

۳. دوره تحقّقی یا علمی که بشر خود را محدود به مشاهده حقایق خارجی کرده و از امور تجریدی و تخیلی دوری کرده است. در این دوره بشر به این نکته پی می‌برد که تنها از راه استقرا و تکیه بر محسوسات می‌توان به حقایق علمی و اطمینان‌بخش دست یافت. این دوره انسان را به سوی جامعه صنعتی هدایت کرده است. «۳»

از دیدگاه اگوست کنت وجدان عمومی که مبنای اصلی قواعد حقوق است امری مستقل و جدا از داوری‌های فردی است و نباید آن را موهوم و خارج از طبیعت دانست. زیرا با تجزیه و تحلیل وقایع اجتماعی می‌توان اصولی را که روح و مبنای حقوق است بدست آورد و همین اصول را به دلیل عمومی بودنشان باید الزام‌آور شمرد.

(۱). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۴۲.

(۲). Auguste Conte.

(۳). ر. ك: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۲۴۵- ۲۴۴ و کلیّات حقوق، ص ۸۱- ۸۰.

به نظر کنت قواعدی که ناشی از وجدان عمومی است بر سایر قواعد برتری مطلق دارد، به همین دلیل اگوست کنت با اعلامیّه‌های حقوق بشر که حقوق فردی را برتر از قواعد اجتماعی قرار داده است، مبارزه می‌کند تا آنجا که می‌گوید: واژهٔ حق یادگار دورهٔ مذهبی و ماورای طبیعت است و باید از زبان سیاسی امروز حذف شود. در دورهٔ علمی از بین رفتن مفهوم حق، احترازناپذیر است. هرکس در برابر دیگران تکالیفی بر عهده دارد، ولی هیچ کس به معنای خاص خود حقی دارا نیست ... به بیان دیگر هیچ‌کس حقی جز حق اجرای تکلیف خود ندارد. «۱»

نقد نظریات کنت پس از شرح دیدگاه‌های دورکیم خواهد آمد.

امیل دورکیم «۲» (۱۸۵۸- ۱۹۱۷)

امیل دورکیم و پیروانش با اقتباس از اگوست کنت همانند او مشاهده و تجربه و استقرا را پایه کاوش‌های خود قرار دادند. به نظر دورکیم بایستی به یاری مشاهده وقایع و استفاده از کاوش‌های تاریخی و آماری، شرایط زندگی اجتماعی و رابطهٔ علیّت بین حوادث را احراز کرد و قواعد حاکم بر این امور را به دست آورد.

بر اساس این دیدگاه اگر دزدی و غارت منع می‌شود به خاطر این بوده است که این جرایم با شرایط زندگی اجتماعی و پیشرفت آن مخالفت داشته؛ لذا در نخستین گام، جامعهٔ غارت و دزدی را مجازات کرده و بعدها در اثر تجربه به این نتیجه رسیده است که باید مالکیّت و تصرف را به وسیلهٔ قواعد حقوق تضمین کند در حالی که به نظر پیروان حقوق طبیعی یا فطری، آدم‌کشی و دزدی، تجاوز به حقوق اساسی فرد است و به این دلیل است که قواعد حقوقی آن را منع می‌کند.

بر این اساس حقوق ابزار و وسیله‌ای است که با آن، جامعه در برابر بی‌نظمی‌هایی که مانع بقا یا پیشرفت اوست از خود حمایت می‌کند. قواعد حقوق، کاری جز بیان روابط اساسی اجتماع ندارد و نماینده نیرومندترین حالات شعور جمعی است. «۳»

دورکیم در بیان علاقه و احترام شخص به اجتماعی بودن، آن را با احترام و اطاعتی که پیروان مذهب در برابر خداوند احساس می‌کند مشابه می‌داند. او می‌گوید سبب اطاعت شخص مذهبی از خداوند این است که وجود روح خویش را از او می‌داند پس به همین دلیل نیز روح شخص بی‌مذهب باید زندگی اجتماعی را دوست بدارد و محترم بشمارد. «۴»

با توجّه به آنچه طرفداران مکتب تحققی اجتماعی گفته‌اند می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه این مکتب، مبنای اصلی حقوق، وجدان عمومی؛ و مبنای قواعد حقوقی، نیاز جامعه به حکومت آن قواعد بر روابط اجتماعی است. بنابراین بین قانون و

(۱). کلیّات حقوق، ص ۸۱.

(۲). Emile Durkheim.

(۳). کلیّات حقوق، ص ۸۳.

(۴). فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۵۴.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۶۱

عرف و رویه قضایی، تفاوت اساسی وجود ندارد، بلکه همه این منابع، مظاهر خارجی وجدان عمومی هستند و امتیازشان در طرز اعلام و فنون مربوط به صورت خارجی قواعد است. وظیفهٔ قانونگذار آن است که با دقت در خواسته‌های عمومی از آنها الهام بگیرد و قواعدی را که وجدان عمومی به وجود آورده است، از طریق تدوین قانون اعلام کند. مطابق دیدگاه این مکتب، اعتبار اصول کلّی حقوق، متّکی به توان و اعتبار قانونگذار نیست بلکه متّکی بر وجدان عمومی است. «۱»

نقد و بررسی:

۱. یکی از مهم‌ترین انتقادات وارد بر مکتب تحققی اجتماعی، انکار تأثیر اخلاق و مذهب در ایجاد حقوق از سوی این مکتب است چرا که به تصور طرفداران این مکتب، مبنای اصلی قواعد حقوق، وجدان عمومی است در حالی که بدون تردید، شکل‌گیری وجدان عمومی تحت تأثیر عوامل مختلفی است که از مهمترین آنها را باید اخلاق و مذهب دانست. شاهد گویای این مطلب، منطبق بودن بسیاری از قضاوت‌های وجدان عمومی در جوامع مذهبی بر تعالیم مذهب مورد قبول آن جوامع می‌باشد مانند مذموم دانستن رباخواری و اختلاط زنان و مردان بیگانه در چنین جوامع.

۲. طبق این مکتب، هدف قواعد حقوقی در تثبیت وضع موجود و تبیین و تدوین وجدان عمومی خلاصه می‌شود. در حالی که بدون شک یکی از اهدافی که قانون‌گذاران همواره از طریق وضع قانون دنبال می‌کنند ارتقا و هدایت جامعه به سوی تعالی و تکامل است. البتّه در شناخت مصداق کمال و پیشرفت، بین عقلا اختلاف نظر وجود دارد ولی در اصل هدف قرار دادن تعالی و تکامل، بین آنان اختلافی نیست. اصولًا انسان نه تنها در وضع قانون بلکه در تمامی اعمال خود به دنبال سعادت و کمال می‌باشد و الّا زندگی برای او پوچ و بی‌معنا خواهد شد. شکل‌گیری وجدان عمومی را نیز باید بر همین اساس تبیین نمود لذا حتّی در لابه‌لای کلمات طرفداران این مکتب نیز دیده می‌شود که بر اساس درک فطری خود و بدون توجّه به عدم مطابقت آن با اصول مکتبی که از آن دفاع می‌کنند، تصریح می‌نمایند که «اگر دزدی و غارت منع می‌شود به خاطر این بوده است که این جرایم با شرایط زندگی اجتماعی و پیشرفت آن مخالفت داشته است». «۲»

واضح است که پیشرفت بدون لحاظ یک هدف متعالی و متکامل معنا ندارد. به همین دلیل مشاهده می‌کنیم که همواره دغدغه متفکّران یک جامعه این بوده است که از طریق بالا بردن فرهنگ جامعه، وجدان عمومی را نیز ارتقا دهند و خطاهای احتمالی آن را اصلاح کنند تا از این طریق قوانین کاملتری وضع گردد.

یکی از حقوقدانان فرانسوی به نام روبیه در مورد وجود اهداف متکامل برای هر جامعه‌ای و

---

(۱). ر. ک: کلیّات حقوق، ص ۸۵.

(۲). ر. ک: صفحهٔ پیشین از همین نوشتار.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۶۲

تلاش در جهت رسیدن به آنها چنین می‌نویسد:

هیچ‌گاه نباید این حقیقت را فراموش کرد که هدفِ اجتماع، انسان است یعنی جامعه به منظور تأمین سعادت انسان به وجود آمده است نه انسان برای سعادت جامعه و نباید از نظر دور داشت که فیلسوفان پیرو سقراط به این جهت که تنها به اجتماع، نظر داشتند بر خلاف هدف‌های عالی خود به آنجا رسیدند که بردگی را مشروع دانستند. «۱»

۳. انتقاد دیگری که بر مکتب تحققی اجتماعی وارد شده، نادیده گرفتن سهم دولت در تضمین اجرای قوانین و قواعد حقوقی است.

واضـح است که دولت بـا وسایلی که در اختیار دارد، قواعـد حقوقی را الزام‌آور می‌کنـد و اگر بنا شود که الزام‌آور بودن این قواعد چنان که مکتب تحقّقی اجتماعی می‌پندارد، تنها ناشـی از وجدان عمومی باشد. در موارد زیادی به دلیل عدم وجود ضـمانت اجرای مـادی، قواعـد مزبور لازم الاجرا نخواهنـد شـد. در حالی که دولت با اسـتفاده از امکانات و قـدرت‌هایی که در اختیار دارد همچون نیروهای انتظامی و مراجع قضایی و اجرای احکام دادگستری، این قواعد را به مرحله اجرا می‌گذارد. «۲»

لازم به ذکر است که علاوه بر این انتقادات، ایرادهای دیگری نیز بر دیـدگاههای پیروان این مکتب وارد است از جمله اینکه تقسـیم دوره‌هـای زنـدگی بشر توسّـط آگوست کنت به سه دوره مـذهبی و فلسـفی و علمی، گذشـته از آن که ادعـای محض می‌باشـد، با شواهـد انکارناپـذیر تـاریخی نیز مخـالفت دارد. لـذا ملاحظه می‌شـود کـه در عصـر حاضـر کـه به ادعـای کنت، عصـر علمی است، اعتقـادات مـذهبی رواج و شـکوفایی فراوانی یـافته و آمـاری که توسّط کشورهای بزرگ صـنعتی غرب منتشـر می‌شود نشان دهنـدهٔ گسترش روزافزون این اعتقادات در جوامع مختلف غربی می‌باشد.

در طول تاریخ نیز همواره اعتقادات مذهبی بخش عظیمی از فرهنگ جوامع را تشکیل می‌داده است.

۲. مکتب تحقّقی حقوقی یا حقوق وضعی

اشاره

این مکتب را تحقّقی دولتی نیز نامیده‌اند. «۳» البتّه بایـد توجّه داشت که این عنوان و نظایر آن، ناظر به مکتب واحدی نمی‌باشد بلکه اشاره به مکتب‌های متعدّدی دارد که گروه بزرگی از دانشمندان حقوق را با افکار و سلیقه‌های گوناگون در بر می‌گیرد.

شیرازی، ناصـر مکـارم، دائرة المعـارف فقه مقارن، در یک جلـد، انتشارات مـدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السـلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۶۶۲

مهمترین وجه مشترک این حقوقـدانان آن است که از دیـدگاه آنان حقوق، مجموع قواعـدی است که از طرف دولت، وضع شده و اجرای آن تضـمین گردد. به اعتقـاد این دانشـمندان نظریه‌هایی که در باب مبنای حقوق ابراز شـده، تنها از جهت تعیین قواعـدی که قانونگذار را رهبری می‌کند، مفید است وگرنه از نظر حقوقدان، آنچه اهمیّت دارد قواعد حقوق موضوعه

---

(۱). نظریّه عمومی حقوق، اثر روبیه، ص ۱۶۰ به نقل از کلیّات حقوق، ص ۸۹- ۸۸.

(۲). ر. ک: مقدّمهٔ علم حقوق، ص ۱۵، چاپ نهم، ۱۳۶۷.

(۳). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۸۰.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۶۳

است. قواعـد حقوق همین که از طرف دولت وضع شود، معتبر است و هیچ قاعده عالی و طبیعی برتر از آن وجود ندارد. یعنی قانون بد نیز به همان اندازه اجباری است که کاملترین و بهترین قانون الزام‌آور است. «۱»

از دیدگاه مکتب تحقّقی حقوقی، قواعد مطلوب و آرمانی خواه ناشـی از طبیعت اشـیا باشد یا ناشـی از عادات و رسوم اجتماعی، در هر حال نمی‌توانـد با حقوق موضوعه معارضه کنـد. البتّه بایـد دیـد که چه عواملی در وضع قانون مؤثّر است و چه نیروهایی آن را بر دولت تحمیـل می‌کنـد. به عبارت دیگر پیروان مکتب تحققی حقوقی قبول دارنـد که امور مختلفی همچون قواعـد مطلوب و آرمانی ناشـی از طبیعت اشـیا و یا وجدان عمومی و عادات و رسوم اجتماعی در ارادهٔ حکومت برای وضع قانون اثر می‌گذارد ولی این امور

به خودی خود در زمره قواعد اخلاقی و غیر الزام‌آور قرار می گیرند و آنچه باعث پیدایش قواعد حقوقی و الزام‌آور شدن آنها می گردد، چیزی به جز اراده دولت نیست. به نظر ریپر حقوقدان معروف فرانسوی که از طرفداران مکتب تحققی است حقوق موضوعه، ناشی از قدرت دولت است، ولی قانونگذار در وضع این قواعد، آزاد و مختار نیست زیرا او نیز خود، مطیع ضرورت‌های اجتماعی و اخلاقی و مذهب و تمدن مردم است. در حکومت‌های لیبرال وضع قانون با نمایندگان منتخب مردم است و مردم به طور غیر مستقیم در ایجاد حقوق سهم مؤثّر دارند.

به گفته ریپر، حقوق هر قوم نماینده مدنیّت و اخلاق خاص مردم آن است و هیچ قانون‌گذاری نمی‌تواند بدون توجّه به این عناصر، قانون وضع کند.

به نظر وی قواعد اخلاقی از هر طرف، حقوق را احاطه کرده است. «۲»

لکن باید توجّه داشت که تمام پیروان مکتب تحققی حقوقی با ریپر هم عقیده نیستند و دربارهٔ نفوذ عوامل اجتماعی و اخلاقی در حقوق، مانند او نمی‌اندیشند. همین امر، ضرورت تقسیم طرفداران این مکتب را به گروههای چندگانه‌ای که توضیح دیدگاههای آنان در ادامه خواهد آمد، آشکار می کند.

پیروان مکتب تحقّقی حقوقی:

پیروان این مکتب را به سه مکتب فرعی زیر می‌توان تقسیم کرد:

۱. مکتب حقوق آمرانه یا تحلیلی: از دیدگاه پیروان این مکتب، عنصر اصلی حقوق، متّکی بودن قواعد آن بر نیروی سیاسی دولت است و همین ویژگی آن را از سایر قواعد اجتماعی جدا می کند.

مطابق این نظریه، باید حقوق را از قواعد آمرانه‌ای که جنبه سیاسی ندارند مانند اخلاق و عادات و رسوم اجتماعی، کاملًا متمایز کرد. اگر قاعده‌ای فاقد ضمانت اجرای دولتی و سیاسی باشد جزء حقوق نیست و لذا این مکتب، حقوق بین الملل عمومی را به

---

(۱). نیروهای سازندهٔ حقوق، شماره ۲۶، اثر ریپر، به نقل از کلیّات حقوق، ص ۱۰۸.

(۲). کلیّات حقوق، ص ۱۰۹.

عنوان یک رشته حقوقی کامل و تمام عیار به حساب نمی‌آورد. بدین ترتیب هر قاعده حقوقی دارای سه ویژگی است که آن را از دیگر قواعد جدا می‌سازد:

الف) نوعی فرمان یا دستور است.

ب) فرمان از جانب قدرت سیاسی عالی صادر می‌شود.

ج) فرمان قدرت سیاسی یا دولت همراه با ضمانت اجراست.

پیروان این مکتب می‌خواهند علم حقوق را تنها به مطالعهٔ آنچه هست منحصر کنند و آن را از ملاحظات اجتماعی و آرمان‌های فلسفی پاک سازند و جوهر حقوق را بدون پیرایه‌های خارجی بیابند و تحلیل کنند. «۱»

نقد و بررسی:

انتقادهای متعددی بر این مکتب وارد شده که یکی از مهمترین آنها، بی‌توجهی به عدالت و توجیه ظلم و دیکتاتوری است. زیرا از دیدگاه مکتب حقوق آمرانه به صرف این که یک قاعده الزام‌آور همراه با ضمانت اجرا از سوی یک قدرت سیاسی عالی صادر شود، قاعده حقوقی و لازم الاتباع خواهد بود حتّی اگر ظلم محض باشد. بدین ترتیب این مکتب از حیث نظری با حکم عقل و عقلا

به پسندیده بودن عدالت و لزوم دستیابی آن، مخالفت کرده و از حیث علمی، راه را برای پیدایش حکومت‌های خودکامه و دیکتاتور باز می‌گذارد. نتیجه آن که این دیدگاه نه در تئوری قابل پذیرش است و نه در عمل و لذا نیازی به طرح دیگر انتقادات وارد بر این مکتب نمی‌باشد.

۲. مکتب روان‌شناسی حقوقی: این مکتب در عین حال که حقوق را ناشی از قدرت دولت می‌داند، به ضرورت‌های اجتماعی و اخلاقی نیز به عنوان مبانی واقعی قواعد حقوقی توجّه دارد. به عقیده این مکتب، اخلاق، حاکم بر حقوق بوده و معیار ارزیابی آن است، اخلاق چنان در میان حقوق گردش می‌کند که خون در بدن؛ حقوق، رسوبِ تاریخیِ اخلاقِ اجتماعی است. «۲»

مهارت حکمرانان در این است که از نیروهای اخلاقی به سود خود استفاده کنند زیرا قانونی که با آرمان اخلاقی مردم، سازگار باشد به آسانی اجرا می‌شود. اخلاق تنها در تهیّهٔ قاعدهٔ حقوقی دخالت نمی‌کند بلکه در اجرا و تفسیر این قاعده نیز اثر دارد و حتّی صلاحیّت آن را دارد که قاعدهٔ حقوقی را بی‌اثر سازد. بنابراین، اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق است و نباید آن را تنها یکی از بنیادهای گوناگونی پنداشت که حقوقدان بر مبنای آن حقوق را پی‌ریزی می‌کند. «۳»

نکته جالب توجّه این است که به عقیده یکی از بزرگترین طرفداران مکتب روان‌شناسی حقوقی یعنی ریپر حقوقدان معروف فرانسوی، آرمان‌های

---

(۱). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۸۷- ۳۸۳.

(۲). حقوق مدنی، اثر ریپر و بولانژه، ج ۱، شماره ۵۳ و قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی، اثر ریپر، شماره ۱۴ و نیروهای سازنده حقوق، شماره ۶۹ به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۹۶.

(۳). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۳۹۷- ۳۹۶.

اخلاقی در مفهوم کلّی عدالت، خلاصه نمی‌شود زیرا این مفهوم تا زمانی که در محدودهٔ کلّیّت و ابهام باقی مانده و تاب تفسیرهای گوناگونی را دارد نمی‌تواند موجب ارائه احکام قاطعی برای اداره زندگی اجتماعی گردد.

همچنین ریپر، عدالتی را که از مذهب جدا شده است ناقص و مبهم می‌داند و تصریح می‌کند که:

«حقوقدان فرانسوی نباید فراموش کند که حقوق باید در اجتماعی از انسان‌ها اجرا شود که بر پایه اخلاق مسیحی بنا شده است». «۱»

نقد و بررسی:

توجّه مکتب روان‌شناسی حقوقی به اخلاق و تأثیر فراوان آن در شکل‌گیری و تفسیر و اجرای قواعد حقوقی، توجهی ممدوح و ارزشمند است ولی باید توجّه داشت که اخلاق در جوامع غیر مذهبی امر ثابتی نبوده بلکه تحت تأثیر عواملی همچون محیط اقتصادی و نیروهای سیاسی می‌باشد به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان آن را عامل اصلی ایجاد حقوق دانست. بنابراین آنچه در واقع تأثیر اصلی را در پیدایش حقوق بر جای می‌گذارد، اخلاق فردی نیست بلکه اخلاق اجتماعی است که خود، برآیند مجموعه عواملی همچون عوامل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می‌باشد.

نتیجه آن که این مکتب تا اندازه‌ای در خصوص تأثیر اخلاق بر حقوق مبالغه کرده و از طرف دیگر تأثیر اموری همچون عوامل اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را نادیده گرفته و یا مورد دقت و بررسی کافی قرار نداده است.

۳. مکتب رئالیسم حقوقی آمریکا: مطابق دیدگاه این مکتب، حقوق ناشی از آرای دادگاههاست و به همین جهت بر روان‌شناسی قضایی و عواملی که دادرس را به قواعد حقوقی رهنمون می‌شود تکیه خاص شده است. به نظر طرفداران این مکتب، قاضی همچون قانونگذار است و حقوق، شیوه‌ای است که می‌تواند تصمیم دادگاه را در هر دعوا، از پیش معین کند.

برای فهم بهتر این مکتب باید توجّه داشت که شکل گیری آن در چارچوب نظام «کامن لا» صورت گرفته که یکی از سه نظام بزرگ حقوقی دنیا (یعنی نظام حقوقی اسلام، نظام حقوقی نوشته [رومی ژرمنی] و نظام حقوقی کامن لا) می‌باشد. بر اساس نظام «کامن لا» که در کشورهایی همچون انگلستان، آمریکا، کانادا و استرالیا حاکم است، حقوق به تدریج و در نتیجه تصمیم دادگاه‌ها دربارهٔ دعاوی خاص به وجود می‌آید و دخالت مجالس قانون گذاری در تدوین حقوق، جنبه استثنایی دارد. به عبارت دیگر منبع اصلی حقوق، رویه قضایی است که به وسیلهٔ آرای دادگاه‌ها شکل می گیرد و قانونی که توسط مجالس قانون گذاری وضع می‌شود، منبع درجه دوم حقوق است که قلمرو «کامن لا» را در پاره‌ای موارد محدود می‌سازد و این دقیقاً بر خلاف نظام حقوق

(۱). قاعدهٔ اخلاقی در تعهدات مدنی، شماره ۱۷، به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۴۰۱- ۳۹۷.

اسلام و حقوق نوشته (رومی ژرمنی) می‌باشد.

بر اساس نظام کامن لا، حقوق مجموعه‌ای از قواعد کلّی نیست که برای اجرا به دادگاهها عرضه شود بلکه این رأی دادگاه است که حقوق را به وجود می‌آورد. «۱»

مطابق دیدگاه مکتب رئالیسم حقوقی، از آنجا که عامل اصلی در شکل گیری حقوق، آرای قضات می‌باشد و قضات نیز تحت تأثیر عوامل مختلف روانی و اجتماعی به صدور رأی می‌پردازند، واقع‌بینی ایجاب می کند که به این عوامل، توجّه خاص شود و فقط ظاهر عبارات قاضی و یا قانونگذار مورد دقت قرار نگیرد. به عقیدهٔ این مکتب، حقوق مجموعه‌ای از قواعدی که از پیش تدوین شده و حاکم بر اجتماع است نمی‌باشد؛ بلکه حقوق عبارت از رفتاری است که قضات در مقام حل و فصل دعاوی دارند. البتّه برخی از پیشروان این مکتب، حقوق را تنها ناشی از تصمیم دادگاه نشمرده‌اند بلکه اعمال دادستان‌ها و افراد پلیس را نیز از منابع حقوق دانسته‌اند. «۲»

نقد و بررسی:

۱. مبالغهٔ این مکتب در مورد نقش آرای قضات در شکل گیری حقوق، بر کسی پوشیده نیست و با اصل تفکیک قوا «۳» و جدایی قوهٔ مقنّنه و قضائیه که یکی از اصول اساسی پذیرفته شده در حکومت‌های دنیای امروز می‌باشد، منافات دارد و موجب برتری ارادهٔ قضات بر ارادهٔ نمایندگان ملّت در مجلس قانون گذاری می گردد.

۲. پذیرش رویه قضایی به عنوان منبع اصلی حقوق که معمولًا بر اساس استنتاج قضات پیشین از عدل و انصاف شکل گرفته موجب می‌شود که اصحاب دعوا در بسیاری از موارد به هنگام مراجعه به دادگاهها نسبت به حکمی که در مورد آنان اجرا خواهد شد جاهل باشند زیرا معلوم نیست که مقتضای عدل و انصاف به تشخیص قاضی پرونده چه خواهد بود؛ واضح است که این امر با لزوم اطلاع مردم از قانون و قبح عقاب بلا بیان که یک قاعده عقلی یا عقلایی است سازگار نمی‌باشد.

۳. انتقاد مهم دیگری که بر مکتب رئالیسم حقوقی وارد می‌شود آن است که تمامی مسائل حقوقی در دادگاهها مورد بررسی قرار نمی گیرد تا بتوان آرای قضات را منبع اصلی حقوق دانست بلکه فقط دعاوی بین افراد به دادگاهها ارجاع می‌شود در حالی که بسیاری از مسائل حقوقی در زمینه‌های امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و امثال آنها بین مردم جریان دارد بدون این که دعوایی در مورد آنها مطرح شود، به نوشته کاربونیه حقوقدان فرانسوی:

«واقعیّت حقوق با رویه قضایی همانند نیست و حتّی

(۱). ر. ک: فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۴۰۵- ۴۰۹.

(۲). ر. ك: همان مدرك، ص ۴۱۳– ۴۰۹.

(۳). لازم به ذکر است که دیدگاه اسلام در باب تفکیك قوا با آنچه در دنیای غرب و اعلامیّهٔ جهانی حقوق بشر دیده می‌شود، تفاوت دارد که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است ولی در عین حال اسلام قضات را قانونگذار نمی‌داند و آرای آنان را منبع اصلی حقوق نمی‌شمارد.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۶۷

بدین وسیله تحریف می‌شود زیرا رویه قضایی ترافع است و ترافع «حقوق آسیب‌شناسی» است نه حقوق عادی». «۱»

۴. این که برخی از طرفداران مکتب رئالیسم حقوقی به منظور جبران نقصی که در این مکتب دیده‌اند اعمال دادستان‌ها و افراد پلیس را نیز بر منابع حقوق افزوده‌اند موجب ورود اشکال مهمتری بر آنان می‌گردد، زیرا اگر برای صلاحیّت قضات بتوان محملی پیدا کرد و آن را از لوازم تفسیر قانون توسّط آنان برشمرد، معلوم نیست دربارهٔ مأموران پلیس که تنها مأمور اجرای قانون هستند نه تفسیر آن، چه می‌توان گفت؟! و هرگاه وظیفه اجرای قانون بتواند صلاحیّت قانون‌گذاری را به وجود آورد، آیا این استدلال در مورد همه مردم که به نوعی مجریان قانون می‌باشند جاری نخواهد شد؟! آیا در آن صورت باید رفتار همه مردم را یکی از منابع اصلی حقوق دانست؟! «۲»

نتیجه:

آنچه گذشت گزارش مختصری بود از تلاش‌هایی که بشر بدون اتکای بر تعالیم دینی و وحی در طول قرون متمادی برای تعیین مبانی واقعی حقوق و پی‌ریزی یك نظام اجتماعی که بتواند مصلحت و سعادت وی را تأمین نماید، انجام داده است و این تلاشها همچنان ادامه دارد.

دقت در مکاتب متفاوت و متضادی که به این ترتیب شکل گرفته، نشان دهندهٔ راه پر از آزمون و خطایی است که بشر طی کرده است و هرچه زمان پیشتر می‌رود، تناقضات آنها شدیدتر و آشکارتر می‌گردد.

راهی که به اعتقاد ما تنها زمانی به یك علم صحیح و آرامش‌بخش ختم می‌گردد که به خالق انسان و جهان برسد و چیستی سعادت انسان و چگونگی رسیدن به آن را از تعالیم وحیانی او که بر پیامبر خاتمش فرو فرستاده و پس از وی توسّط جانشینان معصومش برای مردم تبیین گشته است فراگیرد و این همان علم صحیحی است که ائمه اهل بیت علیهم السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته‌اند چنان که امام صادق علیه السلام فرمود:

«حدیثی حدیث أبی و حدیث أبی حدیث جدّی و حدیث جدّی حدیث الحسین و حدیث الحسین حدیث الحسن و حدیث الحسن حدیث أمیر المؤمنین علیه السلام و حدیث أمیر المؤمنین حدیث رسول اللّه صلی الله علیه و آله و حدیث رسول اللّه قول اللّه عزّ و جلّ»

. «۳» و نیز همان امام علیه السلام فرمود:

«شرّقا و غرّبا فلا تجدان علماً صحیحاً إلّا شیئاً خرج من عندنا اهل البیت

؛ به شرق و غرب عالم روید، دانش صحیحی نمی‌یابید، مگر آن مقداری که از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد». «۴» و همچنین در پاسخ سؤال شخصی که آن حضرت را همچون دیگر مجتهدان آن زمان

---

(۱). حقوق انعطاف‌پذیر، اثر کاربونیه، ص ۱۸، به نقل از فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۴۱۶.

(۲). فلسفهٔ حقوق، ج ۱، ص ۴۱۷.

(۳). کافی، ج ۱، ص ۵۳.

(۴). همان مدرک، ص ۳۹۹.

پنداشته، تصوّر می‌کرد بر اساس استنباطهای ظنّی خود سخن می‌گوید، فرمود:

«مه ما أجبتك فيه من شئ‏ء فهو عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، لسنا من أ رأيت فى شى‏ء

؛ ساکت باش! آنچه که من در ارتباط با آن به تو پاسخ گفتم، از رسول خداست و ما از کسانی نیستیم که به «رأی و اجتهاد شخصی» دربارهٔ چیزی نظر دهیم». «۱»

*** منابع و مآخذ

۱. تاریخ فلسفهٔ سیاسی، بهاء الدین پازارگاد، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۹.

۲. تاریخ فلسفهٔ غرب، برتراند راسل، ترجمهٔ نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.

۳. درآمدی بر حقوق اسلامی، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۸ ش.

۴. سیر حکمت در اروپا، محمّد علی فروغی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۱۷ ش.

۵. فلسفهٔ حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ ش.

۶. فلسفهٔ عمومی یا مابعد الطبیعه، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، مؤسّسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.

۷. کلیّات حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ ش.

۸. الکافی، محمّد بن یعقوب کلینی، دار صعب- دار التعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.

۹. مقدّمهٔ علم حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، انتشارات به‌نشر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۶۷ ش.

۱۰. مقدّمهٔ عمومی علم حقوق، دکتر محمّد جعفر جعفری لنگرودی، کتابخانه گنج دانش، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۱۱. النظریة العامة للقانون، مصطفی محمّد الجمال و عبد الحمید محمّد الجمال.

۱۲. نظریّهٔ عمومی حقوق، پل روبیه، پاریس، Sirey، ۱۹۵۷ م.

---

(۱). کافی، ج ۱، ص ۵۸.

[فهرست‌ها]

فهرست آیات

بقره

...صفحه

(آیهٔ ۲۹) هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً ... ۳۹۲

(آیهٔ ۴۵) اسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰاةِ ... ۱۸۲

(آیهٔ ۸۳) وَ بِالْوٰالِدَیْنِ إِحْسٰاناً ... ۱۳۰

(آیهٔ ۱۰۶) مٰا نَنْسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَیْرٍ ... ۱۸۲

(آیهٔ ۱۲۴) إِنِّی جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً ... ۵۲۴

(آیهٔ ۱۴۳) وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰاکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدٰاءَ ... ۱۷۱

(آیهٔ ۱۴۳) وَ مٰا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِی کُنْتَ عَلَیْهٰا ... ۴۱۵

(آیهٔ ۱۵۹) إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَیِّنٰاتِ وَ الْهُدیٰ ... ۱۶۸

(آیهٔ ۱۶۸) کُلُوا مِمّٰا فِی الْأَرْضِ حَلاٰلاً طَیِّباً ... ۲۸۲

(آیهٔ ۱۶۹) وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَی اللّٰهِ مٰا لاٰ تَعْلَمُونَ ... ۵۱۲

(آیهٔ ۱۷۳) فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بٰاغٍ وَ لاٰ عٰادٍ فَلاٰ إِثْمَ عَلَیْهِ ... ۲۱۵

(آیهٔ ۱۷۸) کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصٰاصُ فِی الْقَتْلیٰ ... ۸۱، ۳۵۲

(آیهٔ ۱۷۹) وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ یٰا أُولِی الْأَلْبٰابِ ... ۴۰۸

(آیهٔ ۱۸۳) کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ ... ۱۷۹، ۳۵۰، ۴۰۸

(آیهٔ ۱۸۴) فَمَنْ کٰانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلیٰ سَفَرٍ ... ۱۷۹

(آیهٔ ۱۸۵) یُرِیدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لاٰ یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ... ۴۰۹

(آیهٔ ۱۸۷) أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیٰامِ الرَّفَثُ إِلیٰ نِسٰائِکُمْ ... ۴۳۳

(آیهٔ ۱۹۳) حَتّٰی لاٰ تَکُونَ فِتْنَةٌ وَ یَکُونَ الدِّینُ لِلّٰهِ ... ۴۲

(آیهٔ ۲۱۹) یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ ... ۴۰۹

صفحه

(آیهٔ ۲۲۲) فَإِذٰا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللّٰهُ ... ۳۶۶

(آیهٔ ۲۲۲) وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً ... ۳۶۳

(آیهٔ ۲۲۸) وَ الْمُطَلَّقٰاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاٰثَةَ قُرُوءٍ ... ۳۶۵

(آیهٔ ۲۳۱) وَ إِذٰا طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ... ۵۴۰

(آیهٔ ۲۳۱) وَ لاٰ تُمْسِکُوهُنَّ ضِرٰاراً لِتَعْتَدُوا ... ۵۹

(آیهٔ ۲۳۳) وَ الْوٰالِدٰاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلاٰدَهُنَّ حَوْلَیْنِ کٰامِلَیْنِ ... ۲۵۵

(آیهٔ ۲۳۷) وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ ... ۸۱

(آیهٔ ۲۳۸) حٰافِظُوا عَلَی الصَّلَوٰاتِ ... ۱۸۳

(آیهٔ ۲۴۶) إِذْ قٰالُوا لِنَبِیٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنٰا مَلِکاً ... ۵۲۴

(آیهٔ ۲۴۷) وَ قٰالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ إِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طٰالُوتَ مَلِکاً ... ۶۱۹

(آیهٔ ۲۴۸) فِیهِ سَکِینَةٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ بَقِیَّةٌ مِمّٰا تَرَکَ آلُ مُوسیٰ ... ۶۱۹

(آیهٔ ۲۶۰) رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتیٰ ... ۳۹۹

(آیهٔ ۲۶۴) یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاٰ تُبْطِلُوا صَدَقٰاتِکُمْ ... ۵۸

(آیهٔ ۲۷۵) أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ ... ۱۷۹، ۲۷۶، ۴۸۲

(آیهٔ ۲۷۵) وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا ... ۴۰، ۳۳۲

(آیهٔ ۲۸۲) وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللّٰهُ ... ۵۵

(آیهٔ ۲۸۶) لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا ... ۷۶

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۰

آل عمران

صفحه

(آیهٔ ۷) مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ ... ۱۶۲
(آیهٔ ۱۹) إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلامُ ... ۳۴
(آیهٔ ۲۸) لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ ... ۲۱۵
(آیهٔ ۴۰) قالَ رَبِّ أَنّی یَکُونُ لِی غُلامٌ ... ۳۹۹
(آیهٔ ۴۷) قالَتْ رَبِّ أَنّی یَکُونُ لِی وَلَدٌ ... ۳۹۹
(آیهٔ ۵۰) مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْراةِ ... ۵۷۳
(آیهٔ ۱۰۴) وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ ... ۵۳۹
(آیهٔ ۱۱۰) کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ ... ۱۷۱
(آیهٔ ۱۳۳) وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ ... ۸۲
(آیهٔ ۱۷۹) فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا ... ۵۶
(آیهٔ ۱۸۷) لَتُبَیِّنُنَّهُ لِلنّاسِ وَ لا تَکْتُمُونَهُ ... ۱۶۸
(آیهٔ ۱۹۱) رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا ... ۳۹۴

نساء

(آیهٔ ۱۱) یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ ... ۱۷۹
(آیهٔ ۱۴) وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً ... ۴۰، ۵۱
(آیهٔ ۲۲) وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ ... ۳۶۹
(آیهٔ ۲۳) حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ وَ بَناتُکُمْ ... ۳۶۸
(آیهٔ ۲۴) فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ... ۳۶۱
(آیهٔ ۴۳) وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ ... ۴۱
(آیهٔ ۴۳) فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً ... ۱۹۷، ۳۰۱
(آیهٔ ۵۴) وَ آتَیْناهُمْ مُلْکاً عَظِیماً ... ۵۲۴
(آیهٔ ۵۹) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ... ۱۶۵، ۵۳۷، ۵۴۹
(آیهٔ ۵۹) فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ ... ۱۸۵

صفحه

(آیهٔ ۶۱) وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلی ما أَنْزَلَ اللّهُ ... ۵۰۳
(آیهٔ ۷۸) فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لا یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثاً ... ۳۳
(آیهٔ ۷۹) وَ أَرْسَلْناکَ لِلنّاسِ رَسُولًا وَ کَفی بِاللّهِ شَهِیداً ... ۴۶۱
(آیهٔ ۸۳) وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ ... ۴۹۷

(آیة ۹۳) وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ ... ۳۳۲

(آیة ۱۰۵) لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ ... ۱۹۲

(آیة ۱۱۵) وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدی ... ۱۸۵

(آیة ۱۲۸) الصُّلْحُ خَیْرٌ ... ۴۸۲

(آیة ۱۳۵) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامِینَ بِالْقِسْطِ ... ۴۸۲،

۵۲۳

(آیة ۱۴۱) لَنْ یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا ۴۸۳، ۵۲۸

(آیة ۱۴۶) وَ أَخْلَصُوا دِینَهُمْ لِلّهِ ... ۴۲

(آیة ۱۶۰) فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَیْهِمْ ... ۴۰۸

مائده

(آیة ۱) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... ۵۶۳

(آیة ۱) أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... ۶۹، ۱۳۰، ۲۷۶، ۳۴۱، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۲، ۵۶۸

(آیة ۱) أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعامِ ... ۳۵۰

(آیة ۲) وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِیدُ الْعِقابِ ... ۱۶۵

(آیة ۳) حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ ... ۲۸۲

(آیة ۳) الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی ... ۱۶۶، ۱۷۷، ۲۱۸، ۴۶۱، ۵۲۷، ۵۳۰

(آیة ۶) إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ ... ۱۸۰، ۱۸۳، ۳۶۲

(آیة ۶) فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ... ۳۰۲

(آیة ۶) وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ ... ۱۶۴، ۳۶۶

(آیة ۶) ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ ... ۴۰۱

(آیة ۹) وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ ... ۵۶

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۱

صفحه

(آیة ۳۲) مِنْ أَجْلِ ذلِکَ کَتَبْنا عَلی بَنِی إِسْرائِیلَ ... ۴۰۲

(آیة ۳۳) إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ ... ۳۶۵

(آیة ۳۸) وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما ... ۱۸۱، ۳۶۸

(آیة ۴۴) إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِیها هُدیً وَ نُورٌ ... ۳۵۱

(آیة ۴۵) وَ کَتَبْنا عَلَیْهِمْ فِیها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... ۸۱، ۳۵۲

(آیة ۴۸) لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً ... ۴۳

(آیة ۴۹) وَ أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ ... ۱۵۸

(آیة ۶۷) یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ ... ۱۵۷،

۵۳۰

(آیهٔ ۹۹) مٰا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلٰاغُ ... ۱۵۷

انعام

(آیهٔ ۳۸) مٰا فَرَّطْنٰا فِی الْکِتٰابِ مِنْ شَیْءٍ ... ۲۲۴، ۲۶۷
(آیهٔ ۵۷) إِنِ الْحُکْمُ إِلّا لِلّهِ ... ۱۵۸، ۲۱۴، ۲۷۴
(آیهٔ ۶۵) انْظُرْ کَیْفَ نُصَرِّفُ الْآیٰاتِ لَعَلَّهُمْ یَفْقَهُونَ ... ۳۳
(آیهٔ ۹۰) إِنْ هُوَ إِلّا ذِکْرىٰ لِلْعٰالَمِینَ ... ۴۶۱
(آیهٔ ۹۲) وَ لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَ مَنْ حَوْلَهٰا ... ۱۶۰
(آیهٔ ۹۷) وَ هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهٰا ... ۳۳
(آیهٔ ۹۸) وَ هُوَ الَّذِی أَنْشَأَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وٰاحِدَةٍ ... ۳۳، ۳۴
(آیهٔ ۱۰۸) وَ لٰا تَسُبُّوا الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ... ۳۴۵

اعراف

(آیهٔ ۱۲) أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نٰارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ ... ۳۹۷
(آیهٔ ۲۲) وَ طَفِقٰا یَخْصِفٰانِ عَلَیْهِمٰا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ... ۲۶۷
(آیهٔ ۹۶) وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَیْهِمْ بَرَکٰاتٍ ... ۸۲
(آیهٔ ۱۲۹) عَسىٰ رَبُّکُمْ أَنْ یُهْلِکَ عَدُوَّکُمْ ... ۵۲۴
(آیهٔ ۱۴۵) فَخُذْهٰا بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَکَ یَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهٰا ... ۲۰۱
صفحه
(آیهٔ ۱۵۷) یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهٰاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ ... ۲۱۴
(آیهٔ ۱۵۸) قُلْ یٰا أَیُّهَا النّاسُ إِنِّی رَسُولُ اللّهِ إِلَیْکُمْ جَمِیعاً ... ۴۶۱، ۵۲۷
(آیهٔ ۱۶۳) إِذْ تَأْتِیهِمْ حِیتٰانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً ... ۴۳

انفال

(آیهٔ ۲۹) إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقٰاناً ... ۵۵
(آیهٔ ۴۱) وَ اعْلَمُوا أَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ ... ۴۷۹
(آیهٔ ۶۰) وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ... ۴۸۳

توبه

(آیهٔ ۲۹) لٰا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ ... ۴۲
(آیهٔ ۳۱) اتَّخَذُوا أَحْبٰارَهُمْ وَ رُهْبٰانَهُمْ أَرْبٰاباً مِنْ دُونِ اللّهِ ... ۵۰۴
(آیهٔ ۳۳) هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدىٰ وَ دِینِ الْحَقِّ ... ۴۲
(آیهٔ ۵۸) وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقٰاتِ ... ۱۷۲

(آیة ۶۹) کَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّةً ... ۴۷۳
(آیة ۷۲) وَ رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ ... ۵۱
(آیة ۷۹) لا یَجِدُونَ إِلّا جُهْدَهُمْ ... ۲۹۷
(آیة ۸۷) طُبِعَ عَلی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ ... ۳۳
(آیة ۱۰۳) خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ ... ۷۶
(آیة ۱۱۱) إِنَّ اللّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ ... ۷۶
(آیة ۱۲۲) وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً ... ۲۳۹
(آیة ۱۲۲) فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ ... ۳۴، ۵۰، ۴۹۷،
...۵۰۲، ۵۰۷

یونس

(آیة ۱۵) قُلْ ما یَکُونُ لِی أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِی ... ۲۷۴

صفحه

(آیة ۳۵) قُلِ اللّهُ یَهْدِی لِلْحَقِّ أ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ ... ۷۵
(آیة ۳۶) إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً ... ۱۷۵، ۲۰۳،
۳۴۰ ...، ۳۴۲

هود

(آیة ۷) وَ هُوَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیّامٍ ... ۴۰۱
(آیة ۹۱) قالُوا یا شُعَیْبُ ما نَفْقَهُ کَثِیراً مِمّا تَقُولُ ... ۳۳
(آیة ۱۱۸) وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمَّةً واحِدَةً ... ۴۰۶

رعد

(آیة ۴۱) وَ اللّهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ... ۱۵۸

ابراهیم

(آیة ۱) کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ ... ۴۶۱
(آیة ۲۴) أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ ... ۲۲

حجر

(آیة ۹) إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ ... ۱۶۱

نحل

(آیهٔ ۴۳) فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ ... ۲۳۹، ۴۹۷، ۵۱۴
(آیهٔ ۴۴) وَ أَنْزَلْنا إِلَیکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ... ۱۸۳، ۴۶۱
(آیهٔ ۶۹) فِیهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ ... ۲۶۷
(آیهٔ ۸۹) وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ ... ۷۷، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۶۷، ۵۲۸
(آیهٔ ۹۲) کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها ... ۲۶۷
(آیهٔ ۱۱۶) وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ ... ۱۵۷
(آیهٔ ۱۲۵) وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ ... ۵۱۲

اسراء

صفحه

(آیهٔ ۶) وَ أَمْدَدْناکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ جَعَلْناکُمْ أَکْثَرَ نَفِیراً ... ۴۷۳
(آیهٔ ۲۳) فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ ... ۱۸۱، ۱۹۷
(آیهٔ ۳۶) وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ... ۱۷۵، ۴۹۱، ۵۱۲
(آیهٔ ۴۴) وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ... ۳۳

کهف

(آیهٔ ۷) إِنّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها ... ۴۰۶

مریم

(آیهٔ ۹۶) إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا ... ۵۶

طه

(آیهٔ ۱۴) أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِکْرِی ... ۴۰۸
(آیهٔ ۲۵- ۲۸) رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی ... یَفْقَهُوا قَوْلِی ... ۳۳
(آیهٔ ۵۰) رَبُّنَا الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی ... ۲۱۳

انبیاء

(آیهٔ ۱۶) وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ ... ۳۹۶
(آیهٔ ۲۳) لا یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ ... ۳۹۸، ۳۹۹
(آیهٔ ۲۴) قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ ... ۵۱۲
(آیهٔ ۷۸) فَفَهَّمْناها سُلَیْمانَ ... ۳۱

(آیهٔ ۱۰۷) وَ مٰا أَرْسَلْنٰاکَ إِلّا رَحْمَةً لِلْعٰالَمِینَ ... ۴۰۲، ۴۶۱

حج

(آیهٔ ۴۱) الَّذِینَ إِنْ مَکَّنّٰاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقٰامُوا الصَّلاٰةَ ... ۵۴۴

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۳

صفحه

(آیهٔ ۷۸) وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ... ۱۰۶، ۱۶۴، ۱۹۳، ۲۵۳، ۴۸۷

مؤمنون

(آیهٔ ۵) وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حٰافِظُونَ ... ۳۶۱
(آیهٔ ۱۱۵) أ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمٰا خَلَقْنٰاکُمْ عَبَثاً ... ۳۹۴، ۴۰۵

نور

(آیهٔ ۴) وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنٰاتِ ... ۳۶۶
(آیهٔ ۵۵) وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ ... ۵۲۴

فرقان

(آیهٔ ۱) تَبٰارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقٰانَ عَلیٰ عَبْدِهِ ... ۴۶۱

شعراء

(آیهٔ ۱۵۵) لَهٰا شِرْبٌ وَ لَکُمْ شِرْبُ یَوْمٍ مَعْلُومٍ ... ۳۵۳

قصص

(آیهٔ ۵) وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ ... ۵۲۴

عنکبوت

(آیهٔ ۴۵) إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْکَرِ ... ۵۰، ۵۴،
۸۰

روم

(آیهٔ ۲۷) وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ ... ۱۹۹
(آیهٔ ۳۰) فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النّٰاسَ عَلَیْهٰا ... ۷۶

(آیة ۳۰) لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذٰلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ ... ۷۷

احزاب

صفحه

(آیة ۲۱) لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ... ۱۷۰، ۵۳۰

(آیة ۳۳) إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ ... ۳۳۵

(آیة ۴۰) ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ ... ۴۶۱

(آیة ۴۰) وَ لکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیِّینَ ... ۵۲۷

(آیة ۵۳) وَ اللّهُ لا یَسْتَحْیِی مِنَ الْحَقِّ ... ۷۶

(آیة ۶۷) إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ کُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا ... ۵۰۳

سبأ

(آیة ۲۸) وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلّا کَافَّةً لِلنّاسِ بَشِیراً وَ نَذِیراً ... ۷۷، ۴۶۱

(آیة ۳۵) وَ قالُوا نَحْنُ أَکْثَرُ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً ... ۴۷۴

فاطر

(آیة ۳) هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّهِ یَرْزُقُکُمْ ... ۱۵۷

(آیة ۱۰) إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ ... ۳۹، ۵۵

(آیة ۲۸) إِنَّما یَخْشَی اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ ... ۵۱

یس

(آیة ۷۸) قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ ... ۱۹۹

ص

(آیة ۲۶) یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً ... ۱۵۸، ۴۳۷، ۵۲۱

(آیة ۲۷) وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما باطِلًا ... ۴۰۶

زمر

(آیة ۱۷- ۱۸) فَبَشِّرْ عِبادِ* الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ... ۲۰۱

(آیة ۵۵) وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَیْکُمْ مِنْ رَبِّکُمْ ... ۲۰۱

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۴

غافر

صفحه
(آیهٔ ۴) مَا يُجَادِلُ فِی آيَاتِ اللّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ... ۵۱۲
(آیهٔ ۵) وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ... ۵۱۲

فصلت

(آیهٔ ۴۲) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ ... ۱۶۱

شوری

(آیهٔ ۷) لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا ... ۱۶۰
(آیهٔ ۱۰) وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَیْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللّهِ ... ۱۷۸
(آیهٔ ۱۳) شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ... ۴۲، ۳۵۰
(آیهٔ ۲۱) أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ ... ۴۲
(آیهٔ ۳۸) وَ أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ ... ۲۶۹

زخرف

(آیهٔ ۲۲) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ... ۵۰۳، ۵۰۹

جاثيه

(آیهٔ ۱۸) ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ ... ۴۳

احقاف

(آیهٔ ۱۵) وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً ... ۲۵۵
(آیهٔ ۲۳) قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّهِ وَ أُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ ... ۱۵۷

محمّد

(آیهٔ ۱۹) فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّهُ ... ۵۰۹

فتح

صفحه
(آیهٔ ۱۸) لَقَدْ رَضِيَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ ... ۱۷۱

حجرات

(آیهٔ ۶) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ ... ۱۷۲
(آیهٔ ۱۳) یا أَیُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی ... ۵۴۷
(آیهٔ ۱۳) إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاکُمْ ... ۵۷

ذاریات

(آیهٔ ۵۶) وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِیَعْبُدُونِ ... ۳۸، ۴۹، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۶

نجم

(آیهٔ ۳- ۴) وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی* إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحی ... ۱۶۵، ۵۳۰
(آیهٔ ۲۷) إِنَّ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَیُسَمُّونَ الْمَلائِکَةَ تَسْمِیَةَ الْأُنْثی ... ۵۰۹

قمر

(آیهٔ ۲۸) وَ نَبِّئْهُمْ أَنَّ الْماءَ قِسْمَةٌ بَیْنَهُمْ ... ۳۵۳

حدید

(آیهٔ ۲۵) لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ ... ۵۲۳، ۵۵۱

حشر

(آیهٔ ۲) فَاعْتَبِرُوا یا أُولِی الْأَبْصارِ ... ۱۹۸
(آیهٔ ۶) وَ ما أَفاءَ اللّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْهُمْ ... ۳۶۹
(آیهٔ ۷) کَیْ لا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ ... ۴۰۹

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۵

صفحه

(آیهٔ ۷) وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ... ۱۶۵
(آیهٔ ۱۳) لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِی صُدُورِهِمْ مِنَ اللّهِ ... ۳۴

ممتحنه

(آیهٔ ۱۰) وَ لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ ... ۲۵۳

جمعه

(آیهٔ ۲) هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ ... ۵۴۲

طلاق

(آیهٔ ۱) وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ... ۵۱
(آیهٔ ۲) وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ ... ۳۳۲
(آیهٔ ۱۲) اللّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ ... ۴۰۶

ملک

(آیهٔ ۲) الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ... ۴۰۵

نوح

(آیهٔ ۱۰) فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً ... ۸۲
(آیهٔ ۱۲) وَ یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ ... ۴۷۳

جن

(آیهٔ ۱۸) وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ ... ۳۶۸

مدّثر

(آیهٔ ۳۱) ما ذا أَرادَ اللّهُ بِهذا مَثَلًا ... ۳۹۹

مرسلات

صفحه

(آیهٔ ۳۰) انْطَلِقُوا إِلی ظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَبٍ ... ۲۶۷

شمس

(آیهٔ ۹) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکّاها ... ۳۹
(آیهٔ ۱۰) وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها ... ۵۵

علق

(آیهٔ ۶- ۷) إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغی* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنی ... ۶۹

بیّنه

(آیهٔ ۸) رَضِیَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهُ ... ۵۱

نصر

(آیهٔ ۱) إِذا جاءَ نَصْرُ اللّهِ وَ الْفَتْحُ ... ۱۹۲

اخلاص

(آیهٔ ۱) قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ ... ۱۶۰

فهرست روایات

رسول خدا صلی الله علیه و آله

صفحه

اذا حکم الحاکم فاجتهد فأصاب فله أجران ... ۳۳۰
أشدّ الناس عذاباً یوم القیامهٔ رجل قتل نبیّاً ... ۳۶۰
أصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم ... ۱۷۲، ۳۳۸، ۵۱۵
اعملوا فکلٌّ میسّر لما خُلِق له ... ۴۰۶
اغسلیه إن کان رطباً و افرکیه إن کان یابساً ... ۳۷۱
افضل العبادهٔ الفقه ... ۵۲
إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز ... ۳۲۲
اللّهم أدر الحقّ مع علیٍّ حیث دار ... ۹۵
إن ولغ الکلب فی إناء احدکم فلیهرقه ... ۳۶۴
انا دار الحکمهٔ و علیّ بابها ... ۳۳۶
أنا مدینهٔ العلم و علیّ بابها ... ۲۰۰، ۳۳۶
إنّ امّتی لا تجتمع علی ضلالهٔ ... ۱۸۵
إنّ دینی و سلطانی سیبلغ ما بلغ ملک کسری ... ۵۲۸
إنّکم إن فعلتم ذلک قطعتم أرحامکم ... ۴۱۱
إنّ لکلّ شیء دعامهٔ و دعامهٔ هذا الدین الفقه ... ۳۹، ۵۲
إنّ اللّه إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه ... ۲۹۲
انّ اللّه یقول: (یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاکُمْ) فلیس لعربیّ ... ۵۴۷
إنّما یغسل الثوب من خمس: من البول ... ۳۷۱
إنّ النبی صلی الله علیه و آله کان إذا ارتحل قبل أن تزیغ الشمس ... ۳۶۴
إنّها من الطّوافین علیکم و الطّوافات ... ۴۱۱

صفحه

إنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب اللّه و عترتی ... ۲۴، ۲۱۹
إنّی تارک فیکم أمرین لن تضلّوا إن اتبعتموهما ... ۳۳۶

إنّی تارک فیکم ما إن تمسکتم به لن تضلّوا بعدی ... ۳۳۶

إنّی مخلّف فیکم الثّقلین، کتاب اللّه و عترتی ... ۴۶۹

أهل بیتی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم ... ۱۷۲

إِیّاکُمْ وَ الْمُثْلَهَ وَ لَوْ بِالْکَلْبِ الْعَقُورِ ... ۴۶۲

أیّها النّاس ألا إنّ ربّکم واحد ألا إنّ اباکم واحد ... ۵۴۷

أیّها النّاس إنّه لیس من شیء ... ۵۲۷

أیّها النّاس لا نبیّ بعدی و لا سنّة بعد سنّتی ... ۵۲۸

تَزَوَّجُوا فَإِنِّی مُکاثِرٌ بِکُمُ الْأُمَمَ غَداً فِی الْقِیامَهِ ... ۴۶۳

تعمل هذه الأمّة بُرهة من کتاب اللّه ... ۲۰۰

تناکحوا تناسلوا فإنّی اباهی بکم الامم یوم القیامة ... ۴۷۳

تملأ الارض ظلماً ... ۵۳۳

ثلاثة من لم تکن فیه لم یقم له عمل ... ۵۸

جامعوهنّ فی البیوت ... ۳۶۶

حبّ الوطن من الإیمان ... ۵۵۱

رحم اللّه علیّاً اللّهم أدر الحقّ معه حیث دار ... ۳۳۵

سُئل النّبی عن المنی یصیب الثوب ... ۳۷۱

سألت اللّه أن لا یجمع أمّتی علی ضلالة فأعطانیها ... ۱۸۵

صوموا تصحّوا ... ۴۱۳، ۴۱۷

طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم ... ۵۲

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۸

صفحه

طهور إناءکم إذا ولغ فیه الکلب أن یغسله سبع مرّات ... ۳۶۳

الطواف بالبیت صلاة ... ۱۸۰

علی الید ما أخذت حتّی تؤدّیه ... ۳۷۳

علیٌّ مع الحقّ و الحقّ مع علیٍّ ... ۳۳۵

علیٌّ مع الحقّ و الحقّ مع علیٍّ یدور حیثما دار ... ۲۴

غَیِّرُوا الشَّیْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْیَهُودِ ... ۷۰، ۲۸۴، ۴۷۴

فزوروا القبور فانّها تذکر الموت ... ۳۴۶

الفقهاء قادة و الجلوس الیهم عبادة ... ۵۳

الفقیه کلّ الفقیه ... و لم یدع القرآن رغبة عنه ... ۳۹

فی الخیل السائمة فی کلّ فرس دینار ... ۳۵۸

فقیه واحد أشدّ علی إبلیس من ألف عابد ... ۵۳

قال اللّه عزّ و جلّ: «أنا خیر شریک ... ۵۷

(القرآن) بحر لا تحصى عجائبه ... ۲۲
كان رسول اللّه صلى الله عليه و آله إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس ... ۳۶۴
كثرت عليَّ الكذّابة ... ۱۷۰
كفى بالمرء فقهاً إذا عبد اللّه ... ۵۰
كلّكم راع و كلّكم مسئول عن رعيته ... ۸۱
لا حتّى يذوق العسيلة ... ۴۰
لتملأنّ الأرض ظلماً و جوراً حتّى يبعث اللّه رجلًا ... ۵۳۳
لعن اللّه زوّارات القبور ... ۳۴۶
لمّا بعثنى رسول اللّه الى اليمن قال «لا تقضِيَنّ ... ۲۰۰
لو لم يبق من الدّنيا إلّا يوم لطوّل اللّه ذلك اليوم ... ۵۳۲
ليس مِن عمل يقرّب إلى الجنّة إلّا قد أمرتكم به ... ۷۸، ۲۵۵، ۵۶۴
المؤمنون عند شروطهم ... ۷۰، ۴۷۶، ۴۸۲
ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً ... ۴۶۹
ما عُبِد اللّه تعالى بشىء أفضل من الفقه فى الدين ... ۳۹، ۵۲
ما مِنْ شىء يُقرّبكم الى الجنّة و يباعدكم من النّار إلّا و قد امرتكم به ... ۱۶۶، ۲۳۷
من أحيا ارضاً مواتاً فهى له ... ۲۷۶
صفحه
من أفتى النّاس بغير علم كان إثمه على من افتاه ... ۴۹۹
من دان بغير سماع ألزمه اللّه البتّة إلى الفناء ... ۵۰۴
من سبّ عليّاً فقد سبّنى و من سبّنى فقد سبّ اللّه ... ۲۵
من علّم ولدا له القرآن، قلده اللّه قلادة ... ۴۹۳
من فِقه الرّجل قلّة كلامه فيما لا يعنيه ... ۳۵
من قال عليّ ما لم اقُل فليتبوّأ معقده من النّار ... ۱۷۰
من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه ... ۵۳۱
و الّذى نفسى بيده لو أنّ رجلًا غشى امرأته ... ۴۱۴
و لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض يوم القيامة ... ۳۳۶
و من أفتى النّاس بغير علم و هو لا يعلمُ النّاسخ من المنسوخ ... ۲۵۳
يا ابا ذر إذا سُئِلْتَ عن علمٍ لا تعلمه فقل: لا أعلمه ... ۴۹۹
يا أيّها النّاس ألا إنّ ربّكم واحد، و إنّ أباكم واحد ... ۵۴۷
يا أيّها الناس و اللّه ما من شىء يقرّبكم من الجنّة ... ۲۱۸
يا بنى عبد المطلب ... فأيّكم يبايعنى ... ۵۳۰
يا عباد الله أنتم كالمرضى و ربّ العالمين كالطبيب ... ۴۱۰

یا معشر الشباب! من استطاع منکم الباءة فلْیتزوّج ... ۴۱۰

ینزل بامّتی فی آخر الزمان بلاء شدید من سلطانهم ... ۵۳۳

امیر مؤمنان امام علی بن ابی طالب علیه السلام

إذا أراد اللّه بعبد خیراً فقّهه فی الدین ... ۳۸، ۵۲

أطیعونی فیما أمرتکم به و لا تعلّمونی بما یصلحکم ... ۴۱۰

أفضل الفقه الورع فی دین اللّه و العمل بطاعته ... ۵۰

ألا و قد قطعتم قید الإسلام و عطّلتم حدوده ... ۵۳۸

ألا اخبرکم بالفقیه حقّ الفقیه ...؟ ۳۸

ألا اخبرکم بالفقیه حقّاً ... ۳۸

اللّهم إنّک تعلم أنّه لم یکن الّذی کان مِنّا مُنافسةً ... ۵۳۸

أمّا بعد! فأقم للنّاس الحجّ و ذکّرهم بایّام اللّه ... ۲۵۲

إنّک لن یتقبّل من عملک إلّا ما اخلصت فیه ... ۵۸

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۷۹

صفحه

إنّ للولد علی الوالد حقّاً ... ۵۴۱

انَّ المؤمن اخذ دینه عن ربّه و لم یأخذه عن رأیه ... ۱۹۲

إنّما قال صلی الله علیه و آله ذلک و الدّینُ قُلّ ... ۷۰، ۲۸۷، ۴۷۴

انّ مجاری الامور و الأحکام علی ایدی العلماء باللّه ... ۴۹۸

أیّها النّاس إنّ لی علیکم حقّاً و لکم علیَّ حقّ ... ۵۴۲

جمال السّیاسة العدل فی الإمرة ... ۵۲۲

الحمد للّه الذی لم یخرجنی من الدنیا ... ۵۲۷

خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء إلّا ما غیّر ... ۴۴

رحم اللّه امرأً علم من أین ... ۳۸۸

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۶۷۹

شهادة الصبیان جایز بینهم ما لم یتفرّقوا ... ۳۴۳

العدل أساس به قوام العالم ... ۵۲۲

فَامْنَع من الاحتکار فإنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله منع منه ...، ۵۴۳

فرض اللّه الایمان تطهیراً من الشرک ... ۴۱۲

فرض اللّه ... الصلاة تنزیهاً عن الکبر و الزکاة تسبیباً للرّزق ... ۵۴، ۷۹

الفقه ثمّ المتجر ... ۳۶

الفقیه کلّ الفقیه من لم یقنّط الناس ... ۳۵، ۳۸
فیه ربیع القلب و ینابیع العلم و ما للقلب جلاء غیره ... ۲۲
القاتل لا یرث ممّن قتله ... ۱۷۹
کلمهٔ حقٍّ یُراد بها الباطل ... و إنّه لا بدّ للناس من أمیرٍ ... ۵۲۲
لا بأس بذلک الیوم، إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّما نهی عن ذلک ... ۲۸۷
لا تقسروا أولادکم علی آدابکم فانّهم مخلوقون لزمان غیر زمانکم ... ۲۸۹
لا تکونوا کجفاهٔ الجاهلیهٔ لا فی الدّین یتفقّهون ... ۵۳
لا ربا بین الوالد و الولد ... ۱۸۰
لو کان الدّین بالرأی لکان المسح علی باطن الخفّ اولی من ظاهره ... ۱۹۶
لیس ثواب عند اللّه سبحانه أعظم من ثواب السّلطان العادل ... ۵۲۲
صفحه
من استغنی بعقله زلّ ... ۱۹۳
من عطّل حدّاً من حدودی فقد عاندنی ... ۵۳۸
من لم یتفقّه فی دینه ثمّ اتّجر، ارتطم فی الرّبا ... ۳۶
و اجلس لهم العَصْریْن فافت المستفتی ... ۱۰۵، ۴۹۸
و تعلیمکم کَیْلا تجهلوا و تأدیبکم کَیْما تعلموا ... ۵۴۲
و لا یؤدّی حقّه المجتهدون ... ۲۹۸
و لکنّ اللّه سبحانه یبتلی خلقه ببعض ما یجهلون اصله ...، ۴۱۶
و من الناسخ ما کان مثبتاً فی التوراهٔ من الفرائض ... ۳۵۲
یا معشر التجار! الفقه ثمّ المتجر، الفقه ثمّ المتجر ... ۳۷

حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام

فجعل اللّه الایمان تطهیراً لکم من الشّرک ... ۴۱۲
فجعل اللّه ... الصلاهٔ تنزیهاً لکم عن الکبر ... ۵۰
و الصیام تثبیتاً للاخلاص ... ۵۰

امام حسن مجتبی علیه السلام

إنّ اللّه تعالی ندبنا لسیاسهٔ الامّهٔ ... ۵۳۱

امام محمّد باقر علیه السلام

اجلس فی مسجد المدینهٔ و افت النّاس ... ۱۰۵، ۲۵۲، ۵۰۷
إنّ الفقیه حقّ الفقیه الزاهد فی الدنیا ... ۳۵
إنّ مدمن الخمر کعابد وثن ... ۴۱۱

بیّنة من ربّنا بیّنها لنبیّه فبیّنها نبیّه لنا ... ۱۶۵
تفقّهوا فی الحلال و الحرام و إلّا فأنتم أعراب ... ۵۳
حدٌّ یقام فی الْأرض أزکی فیها من مطر ... ۵۳۹
خطب رسول اللّه فی حجّة الوداع فقال: أیّها الناس و اللّه ... ۵۲۶
عن جابر قال قلت لأبی جعفر علیه السلام اذا حدثتنی بحدیث ... ۳۳۴
لمّا خلق اللّه العقل ... قال: و عزّتی و جلالی ... ۱۹۲
لو انّا حدّثنا برأینا ضللنا کما ضلّ من کان قبلنا ... ۱۶۷

صفحه

من أفتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکة ... ۴۹۹
من دان اللّه بما لا یعلم فقد ضادّ اللّه ... ۱۹۳
من قال: لا إله إلّا اللّه فلن یلج ملکوت السماء حتّی یتمّ قوله بعمل صالح ... ۵۵
نعم یوْم أقامه للناس، نَصَبَه علماً و دعاهم إلی ولایته ... ۵۳۱
نهی عن آنیة الذهب و الفضة ... ۳۴۸
و کلّما احدِّثک بهذا الاسناد ... ۱۶۸
یا جابر أ یکتفی من ینتحل التشیّع أن یقول بحبّنا أهل البیت ...؟ ۵۶
یجری کما تجری الشّمس و القمر ... ۲۸۳

امام جعفر صادق علیه السلام

ائت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع منّی حدیثاً کثیراً ... ۲۵۲
إذا شرب الکلب فی إناء احدکم فلیغسله سبع مرّات ... ۳۶۳
إذا قال الإمام: سمع اللّه لمن حمده، قال من خلفه ... ۳۵۵
إذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثُلمة لا یسدّها شیء ... ۳۹
إذا ورد علیکم حدیثان مختلفتان فأعرضوهما ... ۲۵۷
أربعة نُجباء، أُمناء اللّه علی حلاله و حرامه ... ۱۰۶
الْإِسْلَام یَعْلُو وَ لَا یُعْلَی عَلَیْهِ ... ۴۸۳
أعظم الفساد أن یرضی العبد بالغفلة عن اللّه ... ۴۰۸
إقامة الحدود إلی من إلیه الحکم ... ۵۳۷
أمّا و اللّه ما دعوهم إلی عبادة أنفسهم ... ۵۰۴
إن شاء اهلها أن یقتلوه قتلوه ... ۳۵۳
إنّ حسن الخلق یذیب الخطیئة ... ۵۸
إنّ دین اللّه لا یصاب بالعقول الناقصه ... ۳۴۲
إنّ اللّه أنزل فی القرآن تبیان کلّ شیء ... ۲۱۹

إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يبح أكلًا و لا شرباً ... ۴۱۰
إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يجعله لزمان دون زمانٍ ... ۲۸۳
انّ اللّه تبارك و تعالى لم يخلق خلقه عبثاً ... ۴۰۷
صفحه
إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج اليه الأُمّة إلّا ... ۵۱،
۵۶۵
انّ اللّه تبارك و تعالى أنزل فى القرآن تبيان كلّ شىء ... ۲۵۶
إنّما علينا أن نلقى إليكم الأُصول ... ۱۰۵، ۲۵۲، ۵۶۴
انّما فرض اللّه الصيام ليستوى به الغنىّ و الفقير ... ۴۱۳
أنهاك أن تدين اللّه بالباطل ... ۲۵۳
انّه لم يجعل شىء إلّا لشىء ... ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۷
حتّى أرش الخدش فما سواه، و الجلدة و نصف الجلدة ... ۲۵۵
حديث فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير من الدّنيا ... ۵۳
حديثى حديثُ أبى و حديثُ أبى حديثُ جدّى ... ۱۶۸، ۳۳۴، ۶۶۷
حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة و حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة ... ۷۰، ۲۷۴، ۵۶۷
سأل الزنديق أبا عبد اللّه عليه السلام فقال: لِمَ حرّم اللّه الخمر ... ۴۱۱
سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الأصابع أ هنّ سواء فى الدية ... ۳۵۸
سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن شىء من الحلال و الحرام ... ۴۱۰
سل العلماء ما جهلتَ و إيّاك أن تسألهم تعنّتاً و تجربةً ... ۴۹۸
شرّقا و غرّبا فلا تجدان علماً صحيحاً إلّا شيئاً خرج ... ۶۶۷
العقل دليل المؤمن ... ۱۹۲
العقل ما عبد به الرحمن ... ۱۹۲
علينا إلقاء الأصول اليكم و عليكم التفرّع ... ۲۵۲، ۵۵۳، ۵۶۵
فإنّا لا نعدّ الفقيه منهم فقيهاً حتّى يكون محدّثاً ... ۳۸
فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً ... ۴۳۷
فإنّى قد جعلته عليكم قاضياً ... ۴۳۷
فلو لم يكمل سنّته و فرائضه و ما يحتاج إليه النّاس ... ۵۲۷
فى الإبهام اذا قطع ثلث دية اليد مائة دينار ... ۳۵۷
قال إبليس: إذا استمكنت من ابن آدم فى ثلاث ... ۵۸
قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: الرجل يغمى عليه اليوم ... ۲۵۴
لأنّ اللّه تبارك و تعالى لمْ يجعله لزمانٍ دون زمانٍ ... ۲۸۰
لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتّى يعرف ... ۳۸

صفحه

لسنا من أ رأيت فى شىء ... ۱۶۷

ليس شى ممّا حرّم اللّه إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه ... ۲۹۱، ۴۸۷

ليس شىءٌ ابعدُ من عقول الرّجال عن القرآن ... ۱۹۲

المؤمنون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب اللّه ... ۳۴۱

ما من أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه ... ۳۹، ۵۳

ما من شىء إلّا و فيه كتاب أو سنّة ... ۷۸، ۲۵۶

ما من شى يحتاج إليه ولد آدم إلّا و قد خرجتْ فيه السنّة ... ۵۲۷

من حفظ عنّى أربعين حديثاً من أحاديثنا ... ۵۴

مه ما أجبتك فيه من شئ‌ء فهو عن رسول اللّه ... ۶۶۸

و الإيمان دعوى لا يجوز إلّا ببيّنة و بيّنته عمله و نيّته ... ۵۶

و كلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه ... ۴۱۰

يُعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عزّ و جلّ ... ۱۰۶، ۲۵۳

و هل يسأل الناس عن شىء أفضل من الحلال و الحرام ... ۵۳

ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الّذى حكما به ... ۱۷۶

امام موسى كاظم عليه السلام

أتاهم رسول اللّه بما اكتفوا به فى عهده ... ۵۲۷

انّ اللّه عزّ و جلّ خلق الجنّ و الانس ليعبدوه ...، ۴۰۶

إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام ... ۵۳

إنّ للّهِ على النّاس حجّتين ... ۱۹۲، ۴۱۳

بل كلّ شىءٍ فى كتاب اللّه و سنّة نبيّه ... ۷۸، ۲۵۶

بل كلّ شىء نقوله فى كتاب اللّه و سنّة نبيّه ... ۱۶۷

فضل الفقيه على العابد كفضل الشّمس على الكواكب ... ۳۸

امام على بن موسى الرّضا عليه السلام

ألا انّ الفقيه من أفاض على الناس خيره ... ۳۸

إنّ الإمامة أساس الإسلام ... ۵۴۶

إنّ فى أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ... ۲۵۵

صفحه

انّما امروا بالصلاة على الميّت ليشفعوا له ... ۴۱۲

شُقّتى بعيدة و لَست أصِل إليك فى كلّ وقت ... ۵۰۷

الصلاة قربان کلّ تقی ... ۸۰
لا أکاد أصِل الیک أسألک عن کلّ ما احتاج إلیه ... ۴۹۹، ۵۰۷
لأنّ الجمعة مشهد عام فأراد أن یکون للامیر سبب الی موعظتهم ... ۵۴۴
لأنّه لمّا لم یکن فی خلقهم و قولهم و قواهم ... ۵۰
ما ترک شیئاً یحتاج إلیه الأمّهٔ الّا بیّنه ... ۲۱۸
من ردّ متشابه القرآن إلی محکمه هُدی إلی صراطٍ مستقیم ... ۲۵۵
من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا ... ۴۹۹
من علامات الفقه، الحلم ...، و الصمت ... ۳۵
و اعلموا انّ رأس طاعة اللّه سبحانه التسلیم لما عقلناه و ما لم نعقله ... ۴۱۵
و حرّم اللّه عزّ و جلّ الدّم ... لانّه ... یسیء الخُلق ... ۴۱۱

امام علی الهادی علیه السلام

فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبّنا ... ۴۹۸

امام حسن عسکری علیه السلام

فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه ...، ۴۹۳، ۴۹۸

***

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۳

فهرست اشخاص و لقب‌ها

آخوند خراسانی ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۴۵، ۴۴۲
آدم ۳۹۷، ۵۹۳، ۶۲۰
آستین ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶
آشری ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۷، ۶۱۸
آقا ضیای عراقی ۱۲۶، ۲۵۰، ۳۰۸، ۳۱۳
آگوست کنت ۶۴۰، ۶۶۲
آلبرشت آلت ۵۹۶
آمدی ۲۰۱، ۲۴۱، ۳۵۱، ۴۲۶، ۴۹۷، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴
آمون ۶۲۸
آنتونی گیدنز ۸۵
آیهٔ اللّه اراکی ۱۲۶
آیهٔ اللّه اصفهانی ۲۵۰
آیت اللّه بروجردی ۹۵، ۱۲۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۷۲، ۵۰۸

آیهٔ اللّه جعفر سبحانی ۱۲۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۴۱۹

آیهٔ اللّه حاج شیخ عبد الکریم حائری یزدی ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۵۰، ۲۵۱

آیهٔ اللّه خویی ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۵۳، ۲۵۱، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۵۹، ۴۹۸

آیهٔ اللّه سیّد أبو الحسن اصفهانی ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۲۵۰

آیهٔ اللّه سیّد احمد خوانساری ۱۲۷

آیهٔ اللّه سیّد محسن حکیم ۱۲۶، ۱۲۹، ۲۵۰، ۵۱۴، ۵۱۵

آیهٔ اللّه سیّد محمّد رضا گلپایگانی ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۵۱

آیهٔ اللّه سیّد محمّد کاظم یزدی ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱

آیهٔ اللّه سیّد محمّد هادی میلانی ۱۲۶

آیهٔ اللّه مکارم شیرازی ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۸۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۸۱، ۴۱۹، ۴۶۴، ۴۸۵، ۵۵۶

آیهٔ اللّه میرزا محمّد تقی شیرازی ۱۳۱

ابان بن تغلب ۱۰۵، ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۵۶، ۵۰۷

ابراهیم علیه السلام ۳۹۹، ۵۲۴، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۲۰، ۶۲۵

ابراهیم بن داوود ۶۰۸

ابراهیم بن محمّد بن ابی یحیی المدنی الأسلمی ۲۴۲

ابراهیم بن محمّد بن یحیی مدینی ۱۴۰

ابراهیم بن محمّد ثقفی ۲۴۳

ابراهیم بن موسی مالکی شاطبی ۲۳۵

ابراهیم بن یزید بن قیس نخعی ۱۳۶، ۱۳۹، ۳۵۶

ابلیس ۵۳، ۵۸، ۳۹۶، ۳۹۷

ابن ابی الحدید معتزلی ۵۴۳

ابن ابی حاتم ۲۵۵

ابن ابی عقیل ۲۴۳

ابن ابی عمیر ۴۰۶

ابن اثیر ۳۲، ۴۶، ۱۱۰، ۱۴۶، ۲۱۹، ۵۲۱، ۵۳۰، ۵۵۵

ابن ادریس ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۷۵، ۱۸۷، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۸۴، ۳۶۵، ۵۵۶

ابن ادریس کتانی ۵۲۹

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۴

ابن أبی طی حلبی ۲۴۴

ابن برّاج ۱۷۵، ۲۴۵

ابن بزاز ۱۴۷

ابن تیمیّه ۱۰۲، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۸۴، ۲۰۹، ۲۶۰، ۳۷۶، ۴۸۸، ۵۰۱، ۵۲۳

ابن جریح ۱۰۲

ابن جریر طبری ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۷۸، ۳۶۲

ابن حاجب ۴۳۱

ابن حبّان ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۵۲

ابن حجر ۲۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۲۰۶، ۲۵۹، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۵۶

ابن حزم ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۵۹، ۳۴۷، ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۲۶، ۴۴۵، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۲۳، ۵۵۷

ابن حمزه ۲۴۵، ۳۵۷

ابن خدیجه ۴۳۷

ابن خلدون ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۴، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۰، ۵۵۷، ۶۵۹

ابن خلکان ۱۰۱، ۱۳۷، ۱۵۴، ۲۴۲

ابن داوود ۶۰۸

ابن رجب حنبلی ۳۷۳

ابن رشد ۱۴۵، ۳۷۷

ابن زبیر ۳۶۸

ابن زهره ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۷۵، ۲۴۵، ۴۵۰

ابن سبکی ۳۲۰، ۳۲۱

ابن سریج ۵۱۴

ابن سعد ۱۶۷

ابن سماعه ۱۹۶

ابن سیرین ۲۴۲، ۳۷۰

ابن صلاح ۲۳۴، ۲۳۵

ابن عاشور ۱۷۲

ابن عباس ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۹۶، ۳۳۵، ۳۷۰، ۳۷۱، ۵۰۷

ابن عبد البر ۲۵۲

ابن عربی معافری ۱۴۵

ابن فارس ۳۱، ۴۶، ۲۹۷

ابن فهد حلّی ۱۱۵، ۱۱۷، ۲۴۷

ابن قدامه ۳۴۸، ۳۶۵، ۴۵۴

ابن قیّم ۱۳۶، ۱۵۰، ۲۳۰، ۲۵۹، ۳۲۵، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۸۱، ۴۰۰، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۹، ۴۲۰، ۵۰۱

ابن مسعود ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۹۶، ۲۰۱، ۳۶۸، ۳۷۰، ۴۱۰، ۵۰۷، ۵۲۷

ابن منظور ۲۹۷، ۴۳۷

ابن میثم بحرانی ۳۹۶

ابن میمون ۵۹۱، ۶۰۰، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰

ابن نجيم ۱۴۷

ابن نديم ۱۵۹، ۲۴۳، ۲۵۳

أبو إسحاق ابراهيم بن سيّار بصرى معتزلى ۳۷۶

أبو إسحاق، ابراهيم بن محمّد بن أبو يحيى ۲۴۲

أبو إسحاق ابراهيم بن موسى شاطبى ۲۵۸، ۴۰۱

أبو إسحاق شيرازى ۲۸۶

أبو إسحاق مروزى ۳۲

أبو الأسود دؤلى ۳۱۵

أبو الحسن عبيد الله كرخى ۱۴۳

أبو الحسن على بن محمّد ماوردى ۲۵۷

أبو الحسين خياط ۱۷۸

أبو الخطاب ۱۷۰

أبو العباس احمد بن على بن احمد بن عباس ۲۴۱

أبو المعالى عبد الملك بن عبد اللّه جوينى ۱۴۵

أبو المقدام ۹۸

أبو المكارم حمزة بن على بن أبو المحاسن ۱۱۳

أبو الوفاء، على بن عقيل بن محمّد بن عقيل بن احمد

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۵

بغدادى ۱۴۵

أبو الهذيل ۱۳۹

أبو بصير ۱۰۶، ۲۵۲، ۴۹۳

أبو بكر ۹۷، ۱۳۶، ۱۵۱، ۲۰۶، ۲۰۸، ۳۳۷، ۳۶۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۶۸

أبو بكر احمد بن على جصّاص ۱۴۵

أبو بكر باقلانى ۲۲۰

أبو بكر بن حزم ۹۷

أبو بكر حضرمى ۲۸۹

أبو بكر رازى ۱۷۸

أبو بكر محمّد بن عبد اللّه ۱۴۵

أبو جحيفه ۹۸

أبو جعفر طحاوى ۱۴۵

أبو جعفر منصور عبّاسى ۱۳۹

ابو حامد احمد بن بشر مروزى ۱۴۵

ابو حفص، عمر بن محمّد بن احمد بن اسماعيل نسفى، ۲۳۰

ابو حنیفه، ۳۵، ۳۶، ۵۹، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۸۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۵۹، ۲۸۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷، ۴۳۲، ۵۰۱، ۵۰۳

ابو ذر ۴۹۹

ابو رافع ۹۹، ۱۰۰

ابو ریه ۵۳۶

ابو سعید خدری ۳۳۶، ۵۳۳

ابو سلیمان داوود بن علی بن خلف ظاهری ۱۳۸

ابو سهل نوبختی ۳۱۶

ابو شعبه ۲۴۲

أبو عبد اللّه بن جلّاب ۱۱۰

أبو عبد اللّه، محمّد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع ۱۴۰

أبو عبد اللّه محمّد بن ادریس بن عباس مطلبی ۲۳۱

أبو علی ۱۱۳، ۲۰۵

أبو علی محمّد بن احمد بن جنید اسکافی ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۹، ۲۴۳، ۲۴۴

أبو عمرو عثمان بن سعید عمری ۱۰۷

أبو محمّد عبد الرحمن بن عمرو ۲۳۱

أبو مطیع ۱۳۸، ۱۹۶

أبو موسی ۳۵۳، ۳۵۴

أبو نصر، محمّد بن سائب بن بشر کلبی ۱۵۹

أبو هاشم جبّائی ۲۰۵

أبو هاشم داوود بن قاسم جعفری ۱۰۷

أبو هریره ۳۹

أبو هلال عسکری ۳۲

أبو یوسف ۵۹، ۱۳۹، ۱۹۶، ۲۳۰، ۲۸۵، ۵۰۱

ابی الصلاح ۳۵۷

اپیکور ۶۴۲

احمد بن اسحاق اشعری قمی ۱۰۷

احمد بن حسن بن احمد کوذانی ۱۴۵

احمد بن حنبل ۶۲، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۸۵، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۱، ۴۸۸، ۵۱۴، ۵۵۷

احمد بن محمّد ابی نصر بزنطی ۱۰۷

احمد بن محمّد بن حجاج ۱۴۲

احمد بن محمّد بن عیسی اشعری ۱۰۷

احمد بن مفضل کوفی ۳۵۶

احمد بن موسی بن جعفر بن طاووس ۱۱۵

احمد جودت پاشا ۱۴۸

اردشیر ۶۲۷، ۶۲۸

استاد مصطفی زرقا ۱۳۴

استاملر ۶۳۸

استرآبادی ۱۱۸، ۳۳۳

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۶

اسحاق علیه السلام ۵۹۳، ۶۲۰

اسحاق الفاسی ۵۹۰، ۵۹۱، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۸، ۶۲۷

اسد بن فرات ۱۴۰

اسفندیار ۶۲۵

اسماعیل بن علی بن اسحاق ۳۱۶

اسماعیل بن یحیی ۱۴۱

الشیخ یحیی بن سعید بن احمد بن یحیی بن الحسن بن سعید الهزلی ۲۴۶

اگوست کنت ۶۵۹، ۶۶۰

امام احمد المرتضی ۵۴۸

امام الحرمین ۱۴۵، ۲۸۶

امام باقر علیه السلام، ۳۵، ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۸۳، ۲۸۶، ۳۳۴، ۴۱۱، ۴۹۹، ۵۰۷، ۵۲۴، ۵۳۱، ۵۳۹، ۵۶۵

امام جواد علیه السلام ۱۰۴، ۱۰۷

امام حسن علیه السلام ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۸۴، ۳۶۰، ۵۳۱

امام حسن عسکری علیه السلام ۱۰۴، ۱۰۷، ۲۴۳، ۴۹۳، ۴۹۸

امام حسین علیه السلام ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۸۴، ۳۶۰، ۵۳۱

امام خمینی ۶۵، ۷۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۵۱، ۲۷۲، ۳۰۵، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۴۴، ۴۹۲، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۹

امام رضا علیه السلام ۳۵، ۵۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۲۱۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۸۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۷، ۵۳۲، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۶۵

امام زمان علیه السلام ۴۸۵

امام سجاد علیه السلام ۹۹

امام صادق علیه السلام ۲۵، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۷۸، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۹۲، ۲۱۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۴۵، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۴، ۵۲۷، ۵۳۷، ۵۶۴، ۶۶۷

امام موسی بن جعفر علیه السلام ۳۸، ۵۳، ۷۸، ۱۰۳، ۲۴۳، ۲۵۶، ۳۱۶

امام هادی علیه السلام ۱۰۴، ۱۰۷، ۲۸۵، ۴۹۸

ام خالد عبدیه ۴۹۳

امیل دورکیم ۶۵۹، ۶۶۰

امین استرآبادی ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۳، ۲۰۸، ۳۷۴، ۵۱۸

اندریاس ۵۸۱

انگلس ۶۵۲

اودی ۵۳۷

اوزاعی ۲۳۱، ۲۹۵، ۳۶۴، ۳۶۶

ایرینگ ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۴

ایسرلس ۵۹۰، ۶۲۴

ایّوب بن نوح ۱۰۷

ایّوب سجستانی ۱۰۲

باربارا روبرت ۸۵

باقلانی ۲۰۵، ۴۶۸

بخاری، ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۰۸، ۳۱۲، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶

بخت‌نصّر ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۵، ۶۲۸

برتراند راسل ۶۵۱

برید ۵۲، ۱۰۶، ۴۶۶

بستانی ۱۰۳

بشیر مریسی ۱۹۶

بطلیموس ۶۷

بکر بن علاء قشیری ۱۴۵، ۲۳۰

بلاغی ۱۶۱

بنتام ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶

بِندیکت ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۷

بوعلی سینا ۵۱۷

بوهمیل سینپال ۸۸

بیهقی ۲۵۵

پاپ سیکستوس ۵۷۹

پاسکال ۶۴۰

پاند ۶۴۷، ۶۴۸

پطرس ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۱

پوفندرف آلمانی ۶۳۷

پولس ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲

پیامبر صلی الله علیه و آله ۴۱، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۶۱، ۶۷، ۷۰، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۹۵، ۹۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۵۳، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۸۲، ۶۶۷

تاج الدین أبو نصر عبد الوهاب سُبّکی ۴۰۱

ترمذی، ۹۴، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۹، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۸۳، ۴۶۹، ۴۸۸

تقی الدین أبو الحسن علی بن قاضی ۱۴۷

تیتوس ۶۲۸

ثابت بن دینار ابی حمزه ثمالی ۳۵۶

جابر ۴۹، ۵۶، ۵۷، ۹۷، ۱۶۸، ۳۳۵، ۳۵۶، ۳۵۷

جان استوارت میل ۶۴۴

جان دیویی ۶۴۷

جان لاک انگلیسی ۶۳۷

جبائی ۳۷۵

جبرئیل ۱۶۰، ۳۳۴

جعفر بن حرب ۱۹۸، ۳۴۷

جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلی ۱۱۴

جعفر بن شیخ خضر جناحی نجفی ۲۴۹

جعفر بن مبشّر ۱۹۸، ۳۴۷

جعفر بن محمّد بن قولویه ۱۰۹

جلال الدین سیوطی ۱۴۷، ۲۶۷

جمال الدین خوانساری ۱۲۱، ۲۴۸

جمال الدّین مقداد بن عبد اللّه سیوری حلّی ۱۱۵

جمهمهٔ بن صلت ۵۲۸، ۵۳۶

جمیل بن درّاج ۳۹۴

جیمز ۶۴۶، ۶۴۷

حاتم رازی ۲۵۲

حاج میرزا محمّد حسین نائینی ۲۵۰

حارث بن عمرو ۱۹۹

حافظ أبو نعیم ۱۶۵

حافظ الدین محمّد ۱۴۷

حافظ عراقی ۵۲۹

حاکم نیشابوری ۲۵، ۷۸، ۹۰، ۱۰۳، ۲۶۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۸۴، ۵۵۷، ۵۶۹

حای ۵۹۰

حبیب بن ابی ثابت اسدی کاهلی ۳۵۶

حجّاج بن یوسف ثقفی ۱۳۶، ۳۶۰

حجوی ثعالبی ۱۳۴، ۱۵۳

حذیفه ۵۲۸

حزام بن عثمان ۳۵۷

حسن احمد مرعی ۲۶۱

حسن بصری ۳۵، ۱۳۷، ۱۸۹، ۳۵۲، ۳۶۵، ۳۶۷

حسن بن ابی الحسن یسار ۱۳۷

حسن بن حسین بن بابویه ۲۴۵

حسن بن زیاد ۱۳۹، ۲۳۰

حسن بن شعبه ۹۹

حسن بن شهید ثانی ۲۴۷

حسن بن علی بن ابی عقیل ۱۰۹، ۲۴۳

حسن بن محبوب ۲۴۲

حسن بن منصور ۱۴۷

حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر ۲۴۶، ۳۹۶

حسین بن جمال الدین محمّد ۲۴۸

حسین بن سعید اهوازی ۱۰۷

حسین بن عبد الصمد حارثی ۲۴۷

حصین بن مغیره ۵۲۸، ۵۳۶

حفص بن غیاث ۵۳۷

حکم بن عتیبه ۹۸، ۱۰۱

حَکَم سرّاج ۲۸۹

حمّاد ۴۶، ۷۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۸، ۲۵۶، ۳۳۴

حماد بن عیسی جهنی ۳۵۶

حمران بن اعين ۳۵۶

حيّون ۲۵۴

خضرى بك ۹۷، ۱۳۴، ۱۴۳

خطيب بغدادى ۱۳۸، ۱۳۹، ۳۵۷

خواجه نصير الدين طوسى ۳۹۵، ۳۹۸

خير الدّين منيف فاروقى ۱۴۸

دئلى ۲۵۵

داوود عليه السلام ۱۵۸، ۴۳۷، ۵۸۲، ۵۸۸، ۶۱۹، ۶۲۵

داوود بن على ۵۰۱

داوود ظاهرى ۱۳۶، ۱۹۸، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۶

داوود بن سموئيل هَلوى ۵۹۱، ۶۱۰

دكارت فرانسوى ۶۳۷

دكتر صبحى محمصانى ۵۳۵

دكتر نعيمى ۲۶۱

دوركيم ۶۶۰

ديويى ۶۴۷، ۶۴۸

ذهبى ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۶۳، ۳۸۴

رابرت هوگوت جكسون ۸۰، ۸۱

راغب اصفهانى ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۷۶، ۲۹۷، ۳۲۶، ۳۷۰، ۴۳۱، ۴۴۵

رافعى ۵۱۶

رامبام ۶۰۸، ۶۲۷

راواحاى گائون ۶۰۶

ربنوتام ۶۰۷

ربّى آشر بن يحيئل ۶۰۸، ۶۱۷

ربّى ايشماعل بن اليشاع ۶۰۵

ربّى سليمان بن اسحاق ۶۰۶، ۶۱۸

ربّى سليمان كنز فريد ۶۱۰

ربّى شبتاى بن مئير هكوهن ۶۱۰

ربّى شمعون قايرا ۶۰۷

ربيع بن سليمان بن عبد الجبار ۱۴۱

ربيعة الرأى ۱۴۰

ربيعة بن سميع ۹۹

ربّى يعقوب بن ميئر ۶۰۷

ربّی یهودا هناسی ۶۰۰

ربّی ییشماع ۶۱۲

رسول خدا صلی الله علیه و آله ۳۵، ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۷۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۴، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۴،

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۸۹

۴۱۵، ۴۱۶، ۴۶۱، ۴۶۹، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۷، ۵۶۸، ۶۶۷، ۶۶۸

رُش ۶۰۸، ۶۱۷

روبیه ۶۶۱

روح القدس ۵۷۸

روسکو پاند ۶۴۸

ریپر ۶۴۲، ۶۵۷، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵

زبیر ۱۷۲، ۳۵۷، ۵۲۸، ۵۳۶

زراره ۳۶، ۵۲، ۱۰۶، ۱۷۸، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۸۶

زرکشی ۳۲، ۳۳، ۳۲۵

زرکلی ۲۳۱

زفر بن هذیل ۱۳۹، ۲۳۰، ۳۴۰

زکریا علیه السلام ۳۹۹

زکریا بن آدم ۱۰۷، ۴۹۹

زمخشری ۲۵، ۲۰۸، ۵۲۴، ۵۵۶

زُهری ۱۴۰

زید بن ارقم ۳۳۶

زید بن ثابت ۱۳۵، ۳۶۵، ۵۰۷

زید بن علی ۱۳۹

زین العابدین مصری ۱۴۷

ژان ژاک روسو ۶۳۸، ۶۵۰

سام ۶۲۵

ساوینی ۶۴۰

سبط بن جوزی ۱۰۴

سدید الدین حمصی ۱۱۳، ۱۱۴

سعدیا ۵۹۰

سعید بن جبیر ۱۳۶، ۳۶۷، ۵۰۷

سعید بن مسیّب ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۴۱، ۳۶۵، ۵۰۷

سعید بن هیثم هلالی ۳۵۶

سفیان بن عیینه کوفی ۱۰۲

سفیان ثوری ۱۰۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۲۳۱، ۲۸۹، ۳۴۸، ۳۶۶

سقراط ۶۶۲

سلار ۳۶۵

سلطان العلماء ۱۲۱

سلطان محمّد اورنیک زیب ۱۴۸

سلمان فارسی ۵۰۶

سلمهٔ بن کهیل ۹۸

سلیمان علیه السلام ۵۸۲، ۵۸۸، ۶۲۸

سلیمان بن اسحاق ۶۰۷

سلیمان بن صرد خزاعی ۳۵۶

سلیمان بن لوریا ۶۱۰

سلیمان بن هارون ۲۵۵

سلیمان گنزفرید ۵۹۱

سماعه ۷۸، ۱۶۷، ۲۵۶

سمرهٔ بن جندب ۴۸۱، ۴۸۵

سموئیل ۶۲۳

سموئیل بن هوفنی ۵۹۰

سن توماس داکن ۶۳۶

سن سیمون ۶۵۸، ۶۵۹

سید ابراهیم قزوینی ۱۲۴

سیّد بن طاووس ۱۰۳

سیّد جمال الدین اسدآبادی ۱۴۹

سیّد حسن صدر ۲۴۱

سیّد حسین کوه کمری ۱۲۵

سیّد شرف الدین موسوی ۲۴۰، ۳۵۶

سیّد علی طباطبایی ۱۲۴

سیّد مجاهد ۱۲۵

سیّد محمّد بن سیّد علی ۱۲۵

سیّد محمّد بن محمود ۴۸۰

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۰

سیّد محمّد عاملی ۳۷۵

سیّد محمّد کلانتر ۲۴۹

سیّد محمّد مهدی ابن سید مرتضی طباطبایی بروجردی ۲۴۸

شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۶۹۰

سیّد محمّد مهدی بحر العلوم ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۵۳، ۲۴۸

سیّد مرتضی ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۴۵، ۳۰۲، ۳۲۶، ۳۳۴، ۴۱۲، ۴۱۹، ۵۰۰، ۵۱۴، ۵۱۸

سیّد هاشم بحرانی ۱۲۲

سیکستوس ۵۷۹، ۵۸۱

سیوطی ۲۵، ۴۵، ۹۷، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۹۲، ۳۳۶، ۳۸۲، ۵۵۶

شاطبی ۲۷۳، ۴۰۱، ۴۳۴

شافعی ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۸۲، ۲۰۰، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۳، ۴۵۴، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۳۸، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۶

شاؤل ۵۸۱، ۶۲۳

شبتای بن مئیر هَکوهن ۵۹۱

شداد بن أوس ۳۵

شریرا ۵۹۰

شریف العلماء مازندرانی ۱۲۵

شریک بن عبد اللّه بن سنان بن انس ۳۵۶

شریک بن عبد اللّه نخعی ۱۳۹

شعبة بن حجاج ۱۰۲، ۳۵۶

شعبی ۳۷۰

شعیب ۳۳، ۴۵

شَمّای ۵۸۸، ۶۰۰، ۶۲۳

شمس الائمه محمّد بن احمد سرخسی ۱۴۵

شمعون ۵۸۱، ۶۲۳

شموئیل ۶۱۹

شوکانی ۲۵۸، ۵۱۱

شهرستانی ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۵۳، ۳۱۸

شهید اوّل ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۷۷، ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۷۰، ۲۹۳، ۳۹۵، ۴۲۰، ۴۵۱، ۴۵۶، ۵۰۰

شهید ثانی ۳۵، ۴۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۷۶، ۲۰۸، ۲۴۷، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۲۵، ۳۸۴، ۵۱۴، ۵۶۱، ۵۶۹

شهید سیّد محمّد باقر صدر ۶۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۲۴، ۲۹۳، ۳۲۵، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۵۶، ۵۳۴، ۵۵۶

شهید مرتضی مطهری ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۱، ۲۷۲، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۹۰، ۳۹۶، ۴۱۹

شیخ آقا بزرگ تهرانی ۱۵۹، ۲۴۹

شیخ أبو علی حائری ۱۲۳

شیخ احمد بن متوج بحرانی ۳۰۲

شیخ الاسلام أبو یحیی زکریا بن محمّد انصاری ۱۴۷

شیخ بهایی ۱۲۱، ۲۴۷، ۲۴۸، ۵۰۸

شیخ تقی الدین، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن شهرزوری ۲۳۵

شیخ جعفر کاشف الغطا ۱۲۳، ۱۲۵، ۴۴۵

شیخ حرّ عاملی ۴۶، ۶۲، ۷۲، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۹۳، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۸۴، ۴۲۰، ۴۴۵، ۵۰۴، ۵۵۷، ۵۶۹

شیخ صدوق ۶۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۲۸، ۱۷۸، ۳۵۷، ۳۸۴، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۶

شیخ طبرسی ۱۱۳، ۱۷۵، ۳۵۹، ۵۳۰

شیخ طوسی ۲۴، ۳۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۵، ۲۴۵، ۲۷۶، ۲۸۴، ۲۹۲، ۳۳۳، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۱۲، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۶، ۵۰۸، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۶، ۵۵۷

شیخ عبد اللّه بن صالح بحرانی ۳۱۷

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۱

شیخ عبد علی عروسی حویزی ۱۲۲

شیخ علی کاشف الغطا ۲۴۹

شیخ محمّد ابراهیم کلباسی ۱۲۴

شیخ محمّد بن حسن بن محمّد اصفهانی ۲۴۸

شیخ محمّد حسن آشتیانی ۱۲۵

شیخ محمّد حسین اصفهانی ۱۲۶

شیخ محمّد رضا مظفر ۱۲۴، ۱۲۶، ۲۰۷

شیخ محمّد عبده ۱۴۹

شیخ محمّد علی کاظمی ۱۲۶

شیخ محمود شلتوت ۹۵، ۱۵۰، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰

شیخ مراغی ۲۳۴

شیخ مرتضی انصاری ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۰۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۹، ۴۴۴، ۴۴۵

شیخ مفید ۲۴، ۴۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۵۱، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۶۵، ۴۱۹، ۵۴۸، ۵۵۷

شیخ موسی خوانساری ۱۲۶

شیخ یوسف بحرانی ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۲۰۷، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۸۲، ۵۱۸

صاحب جواهر ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۳، ۲۴۹، ۲۹۳، ۳۵۹، ۳۸۲، ۵۱۶

صاحب حدائق ۱۱۹، ۳۳۳، ۳۵۵، ۵۰۱
صاحب فصول ۱۸۹، ۳۴۵، ۵۰۰
صاحب معالم ۳۷، ۱۱۶، ۱۱۹، ۲۴۷، ۳۴۵
صاحب مفتاح الکرامه ۱۲۴، ۴۵۱، ۴۵۲
صالح بن احمد بن حنبل ۱۴۲
صعصعهٔ بن صوحان ۳۵۶، ۴۹۳
صفوان بن یحیی بجلیّ ۲۴۲
صلاح الدین ایّوبی ۱۱۲
طالوت ۶۱۹، ۶۲۳
طاووس بن کیسان ۳۵۶
طغرل بک ۱۱۲
طلحه ۱۷۲
طوفی ۳۴۲
ظریف ۳۵۷
عامر بن وائله ۳۵۶
عایشه ۹۷، ۱۰۱، ۱۳۵، ۳۶۵، ۳۷۱
عبد الاعلی مولی آل سام ۱۰۶، ۲۵۳
عبد الرحمن الجزیری ۴۵۵
عبد الرحمن اوزاعی ۱۳۷
عبد الرحمن بن ابی عبد اللّه ۲۵۷
عبد الرحمن بن حجاج ۱۹۲
عبد الرحمن بن عوف ۳۵۳
عبد الرحمن بن قاسم ۱۴۰
عبد الرحمن جزیری ۳۵۹، ۴۵۵
عبد الرزاق ۲۵۹
عبد العظیم حسنی ۱۰۷
عبد الکریم نمله ۴۹۲
عبد اللّه بن احمد بن حنبل ۱۴۲
عبد اللّه بن المبارک بن واضح مروزی ۲۳۱
عبد اللّه بن جعفر حمیری ۱۰۵، ۱۰۷
عبد اللّه بن عطاء مکّی ۱۰۱
عبد اللّه بن عمر ۱۴۰، ۳۶۵، ۳۷۰، ۵۳۲
عبد اللّه بن وهب ۱۴۰

عبد اللّه مبارک ۲۳۱

عبد المطلب ۵۳۰

عبد الملک بن عبد الحمید بن مهران ۱۴۲

عبد الوهاب علی بن کافی ۱۴۷

عبد مناف ۲۳۱

عبید الله بن ابو رافع ۹۹

عبید الله بن علی بن ابی شعبه ۲۴۲

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۲

عبیده ۳۷۰

عثمان ۱۰۷، ۱۳۵، ۲۰۹، ۲۶۳، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۶۵، ۳۸۲

عثمان بن سعید اهوازی ۱۰۷

عزّ بن عبد السلام ۱۴۷

عزرا ۵۸۷، ۵۸۸، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۸

عطا ۳۷۰

عقیوا ۵۸۹، ۶۲۵

علّامهٔ حلّی ۲۴، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۷۰، ۲۹۳، ۳۲۶، ۳۴۶، ۳۵۵، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۹۶، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۶، ۵۴۹، ۵۵۶، ۵۶۹

علّامهٔ سبزواری ۳۷۵

علّامهٔ شوکانی ۳۴۸

علّامهٔ قرافی ۲۷۲

علّامهٔ مجلسی ۱۲۰، ۱۵۱، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۵۱۸، ۵۲۹، ۵۸۳

علّامهٔ وحید بهبهانی ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۳۰۲

علّامهٔ طباطبایی ۳۳، ۵۹، ۹۰، ۱۲۶، ۱۳۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۲، ۲۹۳، ۳۰۵، ۴۴۵

علّامهٔ نسفی ۲۳۰

علی علیه السلام ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۵۴، ۷۰، ۷۹، ۸۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۰، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۶، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۲۲، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۸، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳

علی بن ابو رافع ۹۹، ۲۴۱

علی بن الحسین عاملی کرکی ۱۱۶، ۲۴۷

علی بن بابویه قمی ۱۰۸، ۲۴۳

علی بن جعفر ۱۰۷

علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی ۲۴۳

علی بن مطهر حلّی ۱۱۵

علی بن مهزیار ۱۰۷
عماد الدین محمّد بن علی بن محمّد طوسی ۲۴۵
عماد حنبلی ۲۴۴
عمّار یاسر ۴۱، ۳۵۵، ۳۷۱
عمّانی ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۹
عمر ۳۱، ۳۴، ۴۱، ۵۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۶۳، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۱۹، ۴۳۶، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۸۶، ۴۸۸، ۵۱۸، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۷۳
عمرام ۵۹۰
عمر بن حنظله ۱۷۶، ۱۷۸
عمر بن عبد العزیز ۲۵، ۹۷
عیسی علیه السلام ۱۶۹، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۵۰، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۲، ۶۲۵، ۶۲۸، ۶۴۲
عیسی بن ابان ۱۷۹، ۱۸۳
غزالی ۳۵، ۵۹، ۱۴۵، ۱۷۸، ۱۸۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۸۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۴، ۴۰۲، ۴۲۰، ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۸، ۴۹۴، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۱۸
فاضل اصفهانی ۲۴۸
فاضل تونی ۱۲۱
فاضل مقداد ۱۱۵، ۱۱۷، ۲۴۷، ۳۹۵، ۴۲۰
فاضل هندی ۱۲۱
فاطمه زهرا علیها السلام ۳۳۵، ۴۱۲
فتّال نیشابوری ۳۶، ۴۵، ۶۲
فخر رازی، ۹۵، ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۸۴، ۲۰۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۹۲،
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۳
۴۰۱، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۴۵، ۴۹۵، ۵۰۰، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵
فرید ریش هگل ۶۵۰
فضل بن حسن بن فضل طبرسی ۱۱۳
فضل بن شاذان ۱۰۰، ۱۰۷، ۴۱۶
فیّومی ۲۹۷، ۴۳۷
قابیل ۴۰۲
قاسم بن محمّد بن ابی بکر ۲۴۲
قاضی ابن براج ۱۱۳، ۴۵۰
قاضی أبو بکر باقلانی ۱۷۹، ۱۸۳
قاضی أبو یوسف ۳۴۹

قاضی خان ۱۴۷

قاضی عبد العزیز حلبی ۲۴۵

قتاده ۳۷۰

قُثَم بن عباس ۱۰۵، ۲۵۱، ۲۵۲، ۴۹۸

قرطبی ۳۶۱، ۴۰۰

قطب الدین راوندی ۱۱۳، ۲۴۵

قفّال ۲۸۶، ۵۱۴

قوشچی ۳۹۸

قیصر ۵۲۵

کاپلان ۸۹

کاشف الغطا ۲۴۹، ۲۷۰

کانت ۶۳۹، ۶۵۰

کپرینک ۶۷

کشی ۱۰۶

کِلْسِنْ ۶۴۴، ۶۴۸، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷

کلینی ۴۶، ۶۲، ۷۲، ۹۰، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۸، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۹۳، ۳۸۳، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۰

کنت ۶۶۰

کوروش ۶۱۹، ۶۲۵

کیفاس ۵۸۱

گالیله ۶۷، ۵۵۰

گرشوم ۶۰۷

گروسیوس هلندی ۶۳۷

گشتاسب ۶۲۵

لاوی ۶۲۱

لویی شانزدهم ۶۳۹

لیث بن سعد فهمی ۱۳۷، ۱۴۴

لیث مرادی ۱۰۶

مئیر ۵۸۹، ۶۲۵

مارکس ۶۵۲

ماکسیم رودنسون ۵۵۴، ۵۵۵

مالک (مالک بن انس) ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۸۵، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۷

مالک اشتر ۵۴۳

ماوردی ۲۵۷، ۵۳۷
مأمون ۱۰۳، ۱۰۴، ۵۳۲
متوکّل ۱۰۴
متّی ۵۸۲
مجاهد ۳۶۵، ۳۶۸، ۳۷۰
محقّق ۳۶۵، ۴۵۲
محقّق اردبیلی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۴۷، ۲۲۲، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۷۱، ۲۹۳
محقّق بهبهانی ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۸
محقّق ثانی ۱۱۶، ۲۴۷، ۲۷۰
محقّق سبزواری ۲۴۸، ۳۷۸
محقّق کرکی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۷، ۲۴۷، ۵۶۹
محقّق نراقی ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۳
محقّق همدانی ۱۲۵، ۱۲۸
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۴
محمّد ابو زهره ۲۶۰، ۴۰۲
محمّد المنتصر الکتانی ۹۵
محمّد امین استرآبادی، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۳، ۲۰۸، ۲۴۸، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۶
محمّد باقر بن محمّد مؤمن سبزواری ۱۱۶، ۲۴۸
محمّد بن ابی عمیر ۲۵۶
محمّد بن احمد بن محمّد بن رشد قرطبی ۱۴۵
محمّد بن ادریس حنظلی ۲۵۵
محمّد بن اسماعیل بن بزیع ۱۰۷
محمّد بن حسن حلّی ۱۱۵، ۲۴۶، ۲۳۰
محمّد بن حسن بن عربی بن محمّد حجوی ثعالبی، ۱۳۴
محمّد بن حسن شیبانی ۱۳۹، ۱۴۰، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۶
محمّد بن حسن صفار ۱۰۷
محمّد بن زید طبری ۲۸۶
محمّد بن سائب کلبی ۱۵۹
محمّد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی ۱۳۷، ۱۳۹
محمّد بن عبد اللّه اسکافی ۱۹۸
محمّد بن عبد اللّه اسکانی ۳۴۷
محمّد بن عبد اللّه بن جعفر حمیری ۱۰۵
محمّد بن عبد الوهاب ۱۵۰

محمّد بن عذافر صیرفی ۹۸

محمّد بن عفیفی باجوری ۱۳۴

محمّد بن علی بن بابویه ۱۰۸، ۲۴۳، ۲۴۴

محمّد بن علی بن حسین موسوی عاملی ۱۱۶

محمّد بن علی بن محمّد بن عبد اللّه ۲۵۸

محمّد بن محمّد بن محمود ماتریدی سمرقندی ۳۹۱

محمّد بن مسلم ۳۶، ۵۲، ۱۰۶، ۲۸۶، ۳۵۵

محمّد بن معافی بن جعفر ۲۴۳

محمّد سعید البانی ۲۶۰

محمّد عبد الفتاح غنائی ۲۳۳

محمّد فرید وجدی ۱۵۰

محمّد مصطفی الزّرقاء ۲۷۳

محمّد مصطفی شلبی ۱۳۴، ۱۵۳، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۴، ۴۱۹

محیی الدّین عربی ۵۳۳

مدرس ۲۴۴

مراغی ۲۳۵

مردوک ۵۹۷

مریم علیها السلام ۳۹۹

مسروق ۹۴

مسعدهٔ بن صدقه ۱۹۳

مسلم بن عقیل ۵۳۱

مصطفی زرقا ۱۴۷، ۵۳۵

مصطفی شلبی ۳۹۲

مطلب بن عبد مناف ۲۳۱

معاذ بن جبل ۱۹۹، ۳۵۱، ۵۰۶

معاویه ۲۵، ۱۳۵، ۱۷۲

معاویهٔ بن قره ۵۳۳

معبد ۲۵۲

معتصم عباسی ۱۰۴

مغیره ۱۳۵

مغیرهٔ بن سعید ۱۷۰

مغیرهٔ بن شعبه ۵۲۸، ۵۳۶

مفضل بن مزید ۲۵۳

مقداد بن عبد اللّه بن محمّد بن حسین بن محمّد سیوری حلّی اسدی ۲۴۷
ملا احمد نراقی ۱۲۴، ۱۲۵، ۳۲۶
ملا محسن فیض کاشانی ۱۲۰
ملا محمّد تقی مجلسی ۱۱۹
ملّا مهدی نراقی ۱۲۳
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۵
منتسکیو ۶۳۷، ۶۵۸، ۶۵۹
مَنَسّیٰ ۶۱۹
منصور دوانیقی ۹۷
منصور عبّاسی ۱۰۲، ۱۴۰
مورتون وایت ۶۴۷
موسی علیه السلام ۵۸۷، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۱۱، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶
موسی ایسرلس ۵۹۱، ۶۱۰، ۶۲۶
موسی بن بکر ۲۵۴
موسی بن میمون ۶۰۸، ۶۱۸، ۶۲۷
میرزا أبو القاسم قمی ۱۲۳، ۳۲۶
میرزا حبیب اللّه رشتی ۱۲۵
میرزا محمّد تقی شیرازی ۲۴۹، ۲۵۰
میرزا محمّد حسن شیرازی ۱۲۵، ۲۴۹
میرزای شیرازی ۱۲۵، ۱۳۱، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۷۸، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۵
میرزای قمی ۱۲۴، ۳۱۱، ۵۰۰، ۵۰۸، ۵۱۸
میرزای نائینی ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۲۵۰، ۳۵۱
میر متّقی هندی ۳۳۶
میشنه تورا ۶۲۷
نجاشی ۹۸، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۵۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۳
نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هزلی حلّی ۲۴۶
نحمیا ۵۸۷، ۵۸۸، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۸
نخعی ۳۶۷، ۳۷۰
نسائی ۵۳۰
نظّام ۱۹۸، ۳۴۷، ۳۷۶
نظام الملک ۱۴۵
نوح ۵۹۳، ۶۲۰، ۶۲۵
نووی ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۶۲، ۳۵۹، ۳۶۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۵۷

وکیع بن جراح ۲۳۱
ولید بن عبد الملک ۱۳۶
ولید بن عقبه ۱۷۲
وهبه زحیلی ۲۴، ۵۵، ۲۷۳، ۲۹۲، ۳۵۹، ۳۸۲، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۴۷، ۴۵۴، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۹
ویلیام جیمز ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸
هابیل ۴۰۲
هارت ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶
هارون ۱۰۳، ۶۱۹
هارون الرشید ۱۳۹
هارون کیدانوور ۵۹۱
هرساوی ۲۵
هروی ۳۲
هشام بن حکم ۴۱۱
هشام بن سالم ۱۶۸، ۲۵۲
هگل ۶۴۷، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲
هومز ۶۴۷
هیلل ۵۸۸، ۶۰۰، ۶۱۲، ۶۲۳، ۶۲۸
یافعی ۲۴۴
یحیای پیامبر ۵۲۵
یحیی بن اکثم ۱۰۴
یحیی بن سعید ۱۰۲
یزید ۵۳۱
یزید کناسی ۵۳۱
یعقوب علیه السلام ۵۸۱، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳
یعقوب بن آشر ۵۹۱، ۶۰۹، ۶۱۸
یعقوب بن ابراهیم کوفی ۱۳۹
یعقوبی ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۲
یوحنّا ۵۸۱
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۶
یوحنا پطرس غوری ۵۷۷
یوسف ۵۸۲، ۵۹۴، ۶۲۱، ۶۲۳
یوسف بن یحیی ۱۴۱

یوسف قارو ۵۹۰، ۵۹۱، ۶۰۹، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۸

یوشع بن نون ۵۸۷، ۵۸۳، ۶۲۲

یوشیا ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۸

یونس ۲۵۶

یونس بن عبد الرحمن ۱۰۰، ۱۰۵، ۳۱۶، ۴۹۹

یهودا ۵۸۲، ۶۲۳

یهودا هناسی ۵۸۸، ۵۸۹، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۷

یهودای بن نحمان ۶۰۶

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۷

فهرست اماکن

آسیای صغیر ۶۰۹

آسیای میانه ۱۳۹

آفریقا ۱۳۸، ۱۴۰، ۵۹۰، ۶۰۷، ۶۱۸

آلمان ۸۶، ۸۷، ۶۴۲، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۶

آمریکا ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۲۷۸، ۲۷۹، ۶۴۴، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۶۵

اتریش ۸۹، ۶۵۶

اردن ۱۴۱

اروپا ۸۷، ۱۴۸، ۵۹۱، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۳۷، ۶۴۴، ۶۴۶، ۶۶۸

ازبکستان ۸۹

اسپانیا ۸۹، ۵۹۰، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۷، ۶۲۷

استرالیا ۶۶۵

اسدآباد ۱۴۹

اسرائیل ۲۷۸، ۵۹۱، ۵۹۲

اصفهان ۱۳۷

افغانستان ۱۴۹

افیق ۶۱۹

اکد ۵۹۶

الازهر ۱۴۹، ۱۵۰

اندلس ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۵، ۲۵۸، ۴۴۵

اندونزی ۱۴۱

انگلستان ۸۵، ۱۳۱، ۲۵۰، ۴۸۰، ۶۴۲، ۶۴۴، ۶۷۴، ۶۶۵

اورشلیم ۵۸۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۲۸

ایتالیا ۶۵۱

ایران ۸۳، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۹، ۲۲۳، ۳۸۲، ۴۴۵، ۴۶۴، ۴۷۵، ۵۵۵، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۵۸

بابل ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۶، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸

بحرین ۱۴۰، ۱۴۲

بصره ۱۳۵، ۱۴۱

بغداد ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۹۶، ۲۰۷، ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۸۱، ۳۸۲، ۵۰۰

بیت المقدّس ۱۸۲، ۴۱۵

بین النهرین ۵۹۷

پرتغال ۶۰۹

ترکیه ۱۳۹، ۶۰۹

تونس ۱۳۹

جدّه ۲۴

جزیرهٔ العرب ۲۸۷، ۵۵۵

چک و اسلواکی ۸۸

چین ۵۵۴

حجاز ۱۱۸، ۱۴۲

حلب ۱۱۲، ۵۰۰

حمص ۱۹۹

حیره ۱۰۲

خراسان ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۴۱

رم ۵۷۸

روسیه ۸۶، ۸۷، ۴۱۴

ری ۱۰۷

ریاض ۲۶۱

سامرا ۱۲۵، ۴۸۰

سمرقند ۲۳۰، ۳۹۱

سوئد ۸۵، ۸۶

سوریه ۱۴۱

سومر ۵۹۶، ۶۲۶

سینا ۵۸۷، ۶۲۱

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۸

شاطبه ۲۵۸

شام ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۳۵۳

شوروی ۶۵۳، ۶۵۴

شوش ۶۲۷

شوکان ۲۵۸

شیکاگو ۶۴۷

شیلی ۸۷

صفد ۶۰۹

صفین ۱۷۲

طائف ۱۶۶، ۳۳۶

عراق ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۲۳، ۲۵۰، ۲۸۵، ۳۶۰، ۴۸۰

عربستان ۵۵۵

غدیر خم ۱۶۶، ۳۳۶، ۵۳۰

غرناطه ۴۰۱

فارس ۱۳۸

فاس ۶۱۸

فرانسه ۸۵، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲، ۶۴۷

فلسطین ۱۴۲، ۵۸۳، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۲، ۶۰۴، ۶۰۹، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲

قاهره ۱۳۴، ۲۶۱

قرطبه ۶۰۸، ۶۲۷

قسطنطنیه ۱۴۸

قطر ۱۴۰، ۱۴۲

قم ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۶۱، ۶۲، ۷۶، ۹۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۶، ۴۸۸، ۵۰۸، ۵۱۸، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۶۲۹

کانادا ۶۶۵

کربلا ۱۲۲، ۱۵۲

کرواسی ۸۷

کلمبیا ۸۷، ۶۴۷

کوش ۵۸۳

کوفه ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۹۶، ۲۴۲، ۲۸۵، ۳۵۴، ۵۳۲

کوه اوریا ۵۸۲

کوه سینا ۵۹۴

کویت ۱۴۰

گرانادا ۴۰۱

لاهور ۲۶۱

لبنان ۱۴۱

لهستان ۶۱۰

ماترید ۳۹۱

مدینه ۷۰، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۳۶، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۷، ۵۰۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۵۴

مسجد الحرام ۱۸۲

مسکو ۵۹۲

مصر ۲۴، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۸۹، ۹۵، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۸۵، ۳۲۵، ۳۵۴، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۰۹، ۴۱۱، ۵۵۶، ۵۸۷، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۴۹

مغرب ۱۳۴

مکه ۹۵، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۸۴، ۲۵۲، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۶۱، ۴۶۴، ۴۹۸

منا ۲۸۷

موصل ۱۳۷

نجف ۶۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۵۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۶۳، ۲۹۳، ۵۵۶، ۶۶۸

نَسَف ۲۳۰

نیشابور ۱۴۵

هاروارد ۶۴۸

هلند ۶۰۹

همدان ۱۴۹

هند ۸۷، ۱۴۱، ۵۵۴، ۶۱۴

یمن ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۵۸، ۳۵۱

یونان ۶۱۴، ۶۳۸

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۶۹۹

فهرست قبایل و گروهها

آل بویه ۱۱۲

اباضیه ۵۰۱

اشاعره ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۸۹، ۲۲۱، ۳۵۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۴، ۵۱۱

اموی ۱۰۶، ۱۴۰، ۳۶۰

اوزاعی ۵۰۱

بنی اسرائیل ۵۸۷، ۵۹۴، ۶۲۱، ۶۲۳

بنی النضیر ۳۶۹

بنی امیّه ۲۴، ۲۵، ۲۳۱، ۳۵۸، ۳۶۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۴۸
بنی عبّاس ۲۵، ۱۰۳، ۱۳۵، ۱۴۳، ۳۶۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۴۸
بنی هاشم ۲۳۱
جبریّون ۲۳۸
خوارج ۳۶۸
رواقیون ۶۳۸، ۶۳۹
سلفی‌ها ۷۱
صفویّه ۱۱۷، ۱۳۱
صلیبیّون ۱۴۶
صوفیّه ۷۰
صهیونیسم ۵۹۲
ظاهریه ۱۱۸، ۱۹۸، ۳۴۸
عبّاسیان ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۶، ۲۳۱، ۲۴۸، ۳۶۰
عثمانی ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۴۸۰، ۵۳۱
علویان ۲۵، ۱۰۱، ۵۳۲
قاجاری ۱۳۱
مرجئه ۵۶، ۵۲۳
مصوّبه ۴۶۸
معتزله ۱۷۸، ۱۹۸، ۳۳۷، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۷۵، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۶۸، ۵۰۰، ۵۱۱، ۵۲۳
مغول ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸
وهابیّت ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۸

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۱

فهرست منابع «۱»

۱. آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی.
۲. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، شیخ محمّد جواد بلاغی.
۳. ابطال القیاس، ابن حزم اندلسی.
۴. اتحاف ذوی البصائر (شرح روضة الناظر) فی اصول الفقه، دکتر عبد الکریم بن علی بن محمّد النمله.
۵. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی.
۶. أثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء، دکتر مصطفی سعید الخُنّ.
۷. الاجتهاد اصوله و احکامه، محمّد بحر العلوم.
۸. الاجتهاد الجماعی، دکتر شعبان محمّد اسماعیل.
۹. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیّه، دکتر محمّد فوزی فیض اللّه.

۱۰. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، محمّد صالح موسی حسین.
۱۱. الاجتهاد فی علم الحدیث و أثره فی الفقه الاسلامی، دکتر علی نایف.
۱۲. الاجتهاد و التقلید، امام خمینی.
۱۳. الاجتهاد و التقلید و الاتباع و النظر، یحیی محمّد.
۱۴. اجتهاد و سیر تاریخی آن از دیدگاه اهل سنّت، احمد نعمتی.
۱۵. الاجتهاد و مقتضیات العصر، محمّد هسام الایّوبی.
۱۶. اجود التقریرات، آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی.
۱۷. الاحتجاج، أبو منصور احمد بن علی طبرسی.
۱۸. احقاق الحق، قاضی نور اللّه تستری.
۱۹. الاحکام السلطانیه، ماوردی.
۲۰. الإحکام فی اصول الأحکام، آمدی.
۲۱. الإحکام فی اصول الأحکام، علی بن حزم اندلسی.
۲۲. احکام القرآن، أبو بکر احمد بن علی رازی جصّاص.
۲۳. احیاء العلوم، محمّد غزالی.
۲۴. اختصاص شیخ مفید.
۲۵. الاختیار، موصلی، با کوشش محمّد عدنان درویش.
۲۶. أدوار علم الفقه و اطواره، شیخ علی آل کاشف الغطا.
۲۷. الادلة العقلیه و علاقتها بالنقلیه، دکتر محمّد سعید شحّاته.
۲۸. ادیان بزرگ جهان، هاشم رضی.
۲۹. الارشاد، محمّد بن نعمان (شیخ مفید).
۳۰. ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، محمّد بن علی شوکانی.
۳۱. ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد، محمّد بن اسماعیل صنعانی.
۳۲. اسباب اختلاف الفقهاء، دکتر عبد اللّه بن عبد المحسن

(۱). لازم به یادآوری است که در اینجا فقط نام کتاب و مؤلّف آن ذکر می‌شود، و مشخصات دیگر کتاب در پایان هر مقاله آمده است.

الترکی.
۳۳. استفتائات جدید، آیة اللّه ناصر مکارم شیرازی.
۳۴. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، یوسف بن عبد اللّه بن محمّد بن عبد البر القرطبی.
۳۵. اسد الغابة، ابن اثیر.
۳۶. الاسلام سیاسة و عقیدة، ماکسیم رودنسون.
۳۷. اسلام و مقتضیات زمان، علّامه شهید مرتضی مطهری.

۳۸. الإصابهٔ فی تمییز الصحابهٔ، ابن حجر عسقلانی.
۳۹. اصطلاحات الاصول، آیهٔ اللّه علی مشکینی.
۴۰. اصول الجصاص، احمد بن علی الجصاص الرازی.
۴۱. الاصطلاحات الفقهیّه فی الرسائل العملیهٔ، شیخ یاسین عیسی العاملی.
۴۲. الاصول الاسلامیهٔ منهجها و ابعادها، دکتر رفیق العجم.
۴۳. الاصول العامهٔ للفقه المقارن، سیّد محمّد تقی حکیم.
۴۴. اصول الفقه الاسلامی، دکتر وهبه زحیلی.
۴۵. اصول الفقه الاسلامی، محمّد مصطفی شلبی.
۴۶. اصول الفقه الاسلامی، محمّد ابو زهره.
۴۷. اصول الفقه، شیخ محمّد الخضری.

شیرازی، ناصر مکارم، دائرهٔ المعارف فقه مقارن، در یک جلد، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۷ ه ق دائرهٔ المعارف فقه مقارن؛ ص: ۷۰۲

۴۸. اصول الفقه، شیخ محمّد رضا مظفر.
۴۹. اصول الفقه فی نسیجه الجدیده، دکتر مصطفی ابراهیم الزلمی.
۵۰. اصول سرخسی، محمّد بن احمد بن ابی سهل السرخسی.
۵۱. اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، دکتر عبد اللّه بن عبد المحسن الترکی.
۵۲. اصول مذهب الشیعهٔ الاثنی‌عشریه، دکتر ناصر بن عبد اللّه بن علی القفاری.
۵۳. أضواء علی السنّهٔ المحمدیهٔ، محمود ابو ریه مصری.
۵۴. الاعلام، خیر الدین زرکلی.
۵۵. اعلام الموقعین عن رب العالمین، ابن قیّم جوزی.
۵۶. اعلام النساء، عمر رضا کحّاله.
۵۷. اعلام الوری، فضل بن حسن طبرسی.
۵۸. اعیان الشیعهٔ، سیّد محسن امین.
۵۹. اقتصادنا، شهید سیّد محمّد باقر صدر.
۶۰. الإقناع فی فقه الامام احمد، الشربینی.
۶۱. الأمالی، شیخ مفید.
۶۲. الأمالی، محمّد بن الحسن الطوسی.
۶۳. امل الآمل، محمّد بن حسین حرّ عاملی.
۶۴. الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم و الجدید، دکتر احمد غراوی عبد السلام.
۶۵. الامامهٔ و السیاسهٔ، ابن قتیبه دینوری.
۶۶. الانتصار، سیّد مرتضی علم الهدی.
۶۷. انجیل لوقا.

۶۸. انجیل متّی.

۶۹. انجیل یوحنّا.

۷۰. الأنساب، عبد الکریم بن محمّد سمعانی.

۷۱. أنوار الأصول، احمد قدسی، تقریرات درس آیهٔ اللّه مکارم شیرازی.

۷۲. انوار البهیّه، حاج شیخ عباس قمی.

۷۳. أنوار الفقاههٔ، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی.

۷۴. اوائل المقالات، شیخ مفید.

۷۵. اهداف دین از دیدگاه شاطبی، احمد ریسونی.

۷۶. البحر الرائق، ابن نجیم.

۷۷. البحر المحیط فی اصول الفقه، بدر الدین محمّد بن بهادر بن عبد اللّه شافعی زرکشی.

۷۸. بحار الأنوار، علّامه محمّد باقر مجلسی.

۷۹. بحوث فی الاصول، تقریرات درس شهید آیهٔ اللّه صدر،

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۳

سیّد محمود هاشمی.

۸۰. بدایع الصنایع فی ترتیب الشرائع، ملک العلماء أبو بکر بن مسعود.

۸۱. بدایهٔ المجتهد، ابن رشد القرطبی.

۸۲. بدایهٔ المعارف الالهیهٔ فی شرح عقائد الامامیهٔ، محسن خرازی.

۸۳. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، علّامه شهید مرتضی مطهری.

۸۴. برهان قاطع، محمّد حسین خَلَف تبریزی.

۸۵. بصائر الدرجات، أبو جعفر محمّد بن حسن بن فروخ الصفار القمی.

۸۶. بلاغات النساء، احمد بن ابی طاهر معروف به «ابن طیفور».

۸۷. بلغهٔ السالک لأقرب المالک علی الشرح الصغیر، احمد الصاوی.

۸۸. البنایه فی شرح الهدایه، أبو محمّد العینی.

۸۹. البیان فی تفسیر القرآن، سیّد أبو القاسم خوئی.

۹۰. بیدارگران اقالیم قبله، محمّد رضا حکیمی.

۹۱. پاسخ به پرسش‌های مذهبی، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و آیهٔ اللّه جعفر سبحانی.

۹۲. پیام قرآن، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و همکاران.

۹۳. التاج الجامع للاصول، شیخ منصور ناصف.

۹۴. تاج العروس، زبیدی محمّد مرتضی.

۹۵. تاریخ ابن خلدون، دار الکتاب اللبنانی.

۹۶. تاریخ ابن عساکر.

۹۷. تاریخ اسماء الثقات، عمر بن احمد ابو حفص الواعظ.

۹۸. تاریخ التشریع الاسلامی، شیخ محمّد الخضری بک.

۹۹. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی.

۱۰۰. تاریخ الفقه الاسلامی، بدران ابو العینین بدران.

۱۰۱. تاریخ بغداد، أبو بکر احمد بن علی (خطیب بغدادی).

۱۰۲. تاریخ حقوق کیفری بین النهرین، نجفی ابرندآبادی.

۱۰۳. تاریخ دمشق (تاریخ ابن عساکر)، أبو القاسم علی بن الحسن.

۱۰۴. تاریخ طبری، محمّد بن جریر طبری.

۱۰۵. تاریخ فلسفهٔ سیاسی، بهاء الدین پازارگاد.

۱۰۶. تاریخ فلسفهٔ غرب، برتراند راسل، ترجمهٔ نجف دریابندری.

۱۰۷. تاریخ قوم یهود، کلاپرمن، ژیلبرت ولیبی.

۱۰۸. تاریخ کبیر، بخاری، أبو عبد اللّه اسماعیل بن ابراهیم جُعفی.

۱۰۹. تاریخ یعقوبی، ابن واضح احمد بن ابی یعقوب (یعقوبی).

۱۱۰. تأسیس الشیعهٔ، سیّد حسن صدر.

۱۱۱. تأویل مختلف الحدیث، عبد اللّه بن مسلم بن قتیبه.

۱۱۲. التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی.

۱۱۳. تبیین الحقایق، عثمان بن علی، الزیلعی.

۱۱۴. تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، عبد اللّه احمدیان.

۱۱۵. تحریر المجلهٔ، کاشف الغطاء.

۱۱۶. تحریر الوسیله، امام خمینی قدس سرّه.

۱۱۷. تحریر تقریب التهذیب، دکتر بشار غواد معروف- شیخ شعیب ارنووط.

۱۱۸. تحف العقول، حسن بن علی بن شعبه.

۱۱۹. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی.

۱۲۰. تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، جلال الدّین سیوطی.

۱۲۱. تذکرهٔ الحفاظ، شمس الدین محمّد بن احمد ذهبی.

۱۲۲. تذکرهٔ الفقهاء، حسن بن یوسف (علّامه حلّی).

۱۲۳. التراتیب الاداریهٔ، ابن ادریس کتانی.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۴

۱۲۴. تعارض الادلهٔ الشرعیهٔ، تقریرات درس آیهٔ اللّه سیّد محمّد باقر صدر، سیّد محمود هاشمی.

۱۲۵. التعریفات، علی بن محمّد جرجانی.

۱۲۶. تعلیل الأحکام، دکتر مصطفی شلبی.

۱۲۷. تفسیر آیات الاحکام من القرآن، محمّد علی الصابونی.

۱۲۸. تفسیر ابن عاشور، محمّد الطاهر ابن عاشور.

۱۲۹. تفسیر البرهان، سیّد هاشم بحرانی.

۱۳۰. تفسیر التبیان، محمّد بن الحسن (شیخ طوسی).

۱۳۱. تفسیر الخازن، علی بن محمّد بن ابراهیم بغدادی.
۱۳۲. تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامهٔ الطباطبائی، دکتر خضیر جعفر.
۱۳۳. التفسیر الکبیر، امام فخر رازی.
۱۳۴. تفسیر المنیر، دکتر وهبه زحیلی.
۱۳۵. تفسیر المیزان، علّامه سیّد محمّد حسین طباطبایی.
۱۳۶. تفسیر بیضاوی، ناصر الدین ابو سعید عبد اللّه بن عمر بن محمّد شیرازی بیضاوی.
۱۳۷. تفسیر عیاشی، أبو نصر محمّد بن مسعود بن عیّاش سمرقندی.
۱۳۸. تفسیر قاسمی (محاسن التأویل)، محمّد جمال الدین القاسمی.
۱۳۹. تفسیر قرطبی (الجامع لاحکام القرآن)، محمّد بن احمد انصاری قرطبی.
۱۴۰. تفسیر مراغی، احمد مصطفی مراغی.
۱۴۱. تفسیر نمونه، آیهٔ اللّه مکارم شیرازی و همکاران.
۱۴۲. تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی.
۱۴۳. تنقیح العروهٔ الوثقی، علی غروی تبریزی.
۱۴۴. تنقیح المقال، علّامه شیخ عبد اللّه مامقانی.
۱۴۵. توحید صدوق، أبو جعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی.
۱۴۶. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی.
۱۴۷. تهذیب الأصول، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی، تقریرات درس امام خمینی.
۱۴۸. تهذیب التهذیب، ابن حجر عسقلانی.
۱۴۹. الثقات، محمّد بن حبّان.
۱۵۰. جامع احادیث الشیعهٔ، اسماعیل معزی ملایری.
۱۵۱. جامع الرموز، قهستانی.
۱۵۲. جامع الصغیر، جلال الدین سیوطی.
۱۵۳. جامع المقاصد (مقدّمهٔ تحقیق)، محقّق کرکی.
۱۵۴. جاهلیّت و اسلام، علّامهٔ یحیی نوری.
۱۵۵. جوامع الجامع، أبو علی فضل بن حسن طبرسی.
۱۵۶. جواهر الفقه، قاضی ابن براج، تحقیق ابراهیم بهادری.
۱۵۷. جواهر الکلام، شیخ محمّد حسن نجفی.
۱۵۸. الجوهر النقی، ابن الترکمانی.
۱۵۹. حاشیهٔ رد المختار علی الدرّ المختار، ابن عابدین.
۱۶۰. حجهٔ اللّه البالغهٔ، شاه ولی اللّه محدث دهلوی.
۱۶۱. الحدائق الناضرهٔ، شیخ یوسف بحرانی.
۱۶۲. حقوق در اسلام، مجیدی خدوری و هربرت لیبسنی، ترجمهٔ زین العابدین رهنما.
۱۶۳. خصائص، نسایی، تحقیق هادی امینی.

۱۶۴. خصال، شیخ صدوق.
۱۶۵. الخلاف، شیخ طوسی.
۱۶۶. خورشید فقاهت، علی کریمی جهرمی.
۱۶۷. دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، حسن الامین.
۱۶۸. دائرة المعارف القرن العشرین، محمّد فرید وجدی.
۱۶۹. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۵
۱۷۰. دائرة المعارف بستانی، بطرس بستانی.
۱۷۱. درآمدی بر حقوق اسلامی، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۱۷۲. الدر المختار، علاء الدین الحصفکی.
۱۷۳. الدرّ المنثور، جلال الدین سیوطی.
۱۷۴. دراسات فی علم الأصول، تقریرات درس آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی.
۱۷۵. الدرایة فی علم مصطلح الحدیث، زین الدین عاملی (شهید ثانی).
۱۷۶. درر الاحکام، ملا خسرو.
۱۷۷. الدرر النجفیة، شیخ یوسف بحرانی.
۱۷۸. در غرب چه می‌گذرد، سیّد منوچهر دبیر سیاقی.
۱۷۹. دروس فی علم الاصول، شهید سیّد محمّد باقر صدر.
۱۸۰. دعائم الاسلام، نعمان بن محمّد.
۱۸۱. دلیل السالک للمصطلحات و الاسماء فی فقه مالک، دکتر حمدی عبد المنعم شلبی.
۱۸۲. ذخیرة المعاد، سبزواری.
۱۸۳. الذّریعة، علّامه شیخ آقا بزرگ طهرانی.
۱۸۴. ذکری الشیعة فی احکام الشریعه، أبو عبد اللّه محمّد بن مکی عاملی.
۱۸۵. الرجال، ابن داوود، (حسن بن علی حلّی).
۱۸۶. رجال کشی، (اختیار معرفة الرجال)، کشی.
۱۸۷. الرسائل، امام خمینی.
۱۸۸. رسائل فقهیه، شیخ مرتضی انصاری.
۱۸۹. الرسالة، امام شافعی تصحیح و شرح احمد محمّد شاکر.
۱۹۰. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب سُبَکی.
۱۹۱. روضات الجنات، محمّد بن باقر خوانساری.
۱۹۲. روضة الناظر، عبد اللّه بن احمد بن قدامه.
۱۹۳. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، زین الدین عاملی (شهید ثانی).
۱۹۴. روضة الواعظین، محمّد بن فتال نیشابوری.
۱۹۵. ریاض العلماء، میرزا عبد اللّه افندی اصفهانی.

۱۹۶. السرائر، ابن ادریس حلی.
۱۹۷. سفینهٔ البحار، شیخ عباس قمی.
۱۹۸. سلم الوصول فی شرح نهایهٔ السؤل، محمّد بخیت المطیعی.
۱۹۹. سنن ابن ماجه، حافظ أبو عبد اللّه محمّد بن یزید قزوینی.
۲۰۰. سنن ابی داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی.
۲۰۱. سنن الکبری، حافظ أبو بکر احمد بن حسین بن علی بیهقی.
۲۰۲. سنن ترمذی، محمّد بن عیسی ترمذی.
۲۰۳. سنن دارقطنی، علی بن عمر دارقطنی.
۲۰۴. سنن دارمی، عبد اللّه بن بهرام دارمی.
۲۰۵. سنن نسائی، احمد بن شعیب نسائی.
۲۰۶. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین محمّد بن احمد بن عثمان ذهبی.
۲۰۷. سیر حکمت در اروپا، محمّد علی فروغی.
۲۰۸. سیره پیشوایان، مهدی پیشوایی.
۲۰۹. سیری در فلسفه احکام، سید فضل اللّه تهامی.
۲۱۰. سیمای فرزانگان، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی.
۲۱۱. الشافعی، حیاته و عصره، محمّد ابو زهر.
۲۱۲. الشافی فی الامامهٔ، سید مرتضی علم الهدی.
۲۱۳. شذرات الذهب، أبو الفلاح عبد الحیّ ابن العماد حنبلی.
۲۱۴. شرایع الاسلام، محقق حلّی.
۲۱۵. شرح الازهار، احمد المرتضی.
دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۶
۲۱۶. شرح التجرید، حسن بن یوسف (علّامهٔ حلّی).
۲۱۷. شرح التهذیب، محدّث جزایری.
۲۱۸. شرح الصدور ببیان بدع الجنایز و القبور، عبد اللّه محمّد الحمادی.
۲۱۹. شرح المعالم فی اصول الفقه لابن التلمسانی، عبد اللّه محمّد بن علی شرف الدین أبو محمّد الفهری المصری.
۲۲۰. شرح المقاصد تفتازانی، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره.
۲۲۱. شرح جمع الجامع، جلال الدین محمّد بن احمد المحلّی.
۲۲۲. شرح کبیر، عبد الرحمن بن ابی عمر محمّد بن احمد بن قدامه.
۲۲۳. شرح کفایهٔ الأصول، علی محمّدی خراسانی.
۲۲۴. شرح مختصر، حاجبی.
۲۲۵. شرح نووی بر مسلم، محیی الدین نووی.
۲۲۶. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید معتزلی.
۲۲۷. شریعهٔ حمورابی واصل التشریع فی الشرق القدیم، گروهی از نویسندگان.

۲۲۸. صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوهری.
۲۲۹. صحیح بخاری، أبو عبد اللّه محمّد بن اسماعیل بخاری.
۲۳۰. صحیح ترمذی، أبو عیسی محمّد بن عیسی الترمذی.
۲۳۱. صحیح مسلم، أبو الحسین مسلم بن حجّاج نیشابوری.
۲۳۲. صحیفهٔ سجادیه، امام زین العابدین علیه السلام.
۲۳۳. الصحیح من السیرة، سید جعفر مرتضی.
۲۳۴. صحیفهٔ امام، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳۵. صحیفهٔ نور، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳۶. الصواعق المحرقه، ابن حجر هیتمی مالکی.
۲۳۷. طبقات اعلام الشیعة، شیخ آقابزرگ تهرانی.
۲۳۸. طبقات الفقهاء، آیهٔ اللّه جعفر سبحانی.
۲۳۹. طبقات الکبری، محمّد بن سعد (ابن سعد).
۲۴۰. عاشورا؛ ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها، سعید داوودی- مهدی رستم‌نژاد.
۲۴۱. عدالت کیفری در آیین یهود، حسین سلیمانی.
۲۴۲. عدل الهی، شهید علّامه مرتضی مطهری.
۲۴۳. عدّهٔ الاصول، شیخ الطائفهٔ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسی.
۲۴۴. عدهٔ الداعی، احمد بن فهد حلی.
۲۴۵. العروهٔ الوثقی، سید محمّد کاظم یزدی (با حاشیهٔ جمعی از مراجع).
۲۴۶. علل الشرایع، شیخ صدوق.
۲۴۷. عنایهٔ الأصول، سیّد مرتضی حسینی، فیروزآبادی.
۲۴۸. العهود المحمدیه، شعرانی.
۲۴۹. عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق سیّد مرعشی و مجتبی عراقی.
۲۵۰. عین الأصول، ملا احمد نراقی.
۲۵۱. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق.
۲۵۲. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمّد لیث واسطی.
۲۵۳. الغدیر، شیخ عبد الحسین امینی.
۲۵۴. غرر الحکم، سخنان امیر مؤمنان.
۲۵۵. الغیبهٔ، محمّد بن حسن طوسی.
۲۵۶. الفتاوی الواضحهٔ، محمّد باقر صدر.
۲۵۷. الفتاوی شیخ محمود شلتوت.
۲۵۸. فتح الباری، احمد بن علی بن حجر عسقلانی.
۲۵۹. فتح العزیز فی شرح الوجیز، عبد الکریم بن محمّد الرافض.
۲۶۰. فتح القدیر، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی.

۲۶۱. الفتح المبین فی طبقات الاصولیین، عبد اللّه مصطفی المراغی.

۲۶۲. فتوح ابن اعثم، دار الندوة الجدیدة.
۲۶۳. الفتوحات المکیّه، محیی الدّین عربی.
۲۶۴. فرائد الاصول (رسائل)، شیخ مرتضی انصاری.
۲۶۵. فرهنگ عمید، حسن عمید، مؤسّسهٔ انتشارات امیر کبیر، تهران.
۲۶۶. فرهنگ لاروس، مؤسّسهٔ انتشاراتی امیر کبیر.
۲۶۷. الفروق اللغویة، أبو هلال العسکری.
۲۶۸. فصلنامه فقه اهل بیت، سال اوّل، شماره اوّل.
۲۶۹. فصلنامهٔ کتاب نقد، شمارهٔ ۲۹ و ۳۱.
۲۷۰. الفصول المهمّة فی أصول الأئمّة، شیخ حر عاملی.
۲۷۱. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی.
۲۷۲. الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت علیهم السلام، سیّد محمّد غروی و شیخ یاسر مازح.
۲۷۳. الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، محمّد بن حسن حجوی ثعالبی.
۲۷۴. فلسفهٔ حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان.
۲۷۵. الفوائد الحائریه، محمّد باقر بن محمّد اکمل (وحید بهبهانی).
۲۷۶. فلسفهٔ عمومی یا مابعد الطبیعة، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی.
۲۷۷. الفهرست شیخ طوسی، محمّد بن حسن طوسی.
۲۷۸. فوائد الاصول، میرزا محمّد حسین نائینی.
۲۷۹. الفهرست فی اخبار العلماء المصنفین من القدماء و المحدثین و اسماء کتبهم، محمّد بن اسحاق الندیم.
۲۸۰. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (حاشیه کتاب المستصفی)
۲۸۱. قاعدهٔ الفراغ و التجاوز، سیّد محمود هاشمی.
۲۸۲. قاموس الرجال، علّامهٔ شیخ محمّد تقی شوشتری.
۲۸۳. قاموس اللغهٔ، فیروزآبادی.
۲۸۴. قاموس کتاب مقدس، مستر هاکس.
۲۸۵. قانون نامهٔ حمورابی، میک، تئوفیل، ترجمهٔ کامیار عبدی.
۲۸۶. القواعد، ابن لحام.
۲۸۷. القواعد الفقهیّه، آیهٔ اللّه ناصر مکارم شیرازی.
۲۸۸. القواعد فی الفقه الاسلامی، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب.
۲۸۹. القواعد و الفوائد، محمّد بن مکّی (شهید اوّل).
۲۹۰. قواعد المرام فی علم الکلام، ابن میثم بحرانی.
۲۹۱. القوانین الفقهیة، ابن جُزَیّ القرناطی.
۲۹۲. قوانین الأصول، آیهٔ اللّه میرزا أبو القاسم قمی.

۲۹۳. القول المفید، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی.

۲۹۴. قوانین هیتی‌ها، قانون نامه‌ای از آسیای صغیر، هافنر، هری، ترجمهٔ فرناز اکبری رومنی.

۲۹۵. الکافی، أبو جعفر محمّد بن یعقوب کلینی.

۲۹۶. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر.

۲۹۷. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، جار اللّه محمود بن عمر زمخشری.

۲۹۸. کتاب الاعتصام، أبو إسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی.

۲۹۹. کتاب الامّ، امام شافعی.

۳۰۰. کتاب البیع، امام خمینی.

۳۰۱. کتاب مقدّس، به همت انجمن پخش کتب مقدّسه.

۳۰۲. کشف الارتیاب فی اتباع محمّد بن عبد الوهاب، سیّد محسن امین.

۳۰۳. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ملا کاتب شلبی معروف به حاجی خلیفه.

۳۰۴. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء.

۳۰۵. کشف الغمه، علی بن عیسی اربلی.

دائرة المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۸

۳۰۶. کشف اللثام، محمّد بن حسن اصفهانی (فاضل هندی).

۳۰۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر (علّامه حلّی).

۳۰۸. کفایهٔ الاصول، آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی.

۳۰۹. کلیات حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان.

۳۱۰. الکنی و الالقاب، شیخ عباس قمی.

۳۱۱. کنز العرفان فی فقه القرآن، جمال الدین مقداد بن عبد اللّه سیوری.

۳۱۲. کنز العمّال، میر متّقی هندی.

۳۱۳. کنز الفوائد، الامام ابو الفتح شیخ محمّد بن علی بن عثمان الکراجکی الطرابلسی.

۳۱۴. کیهان اندیشه، شمارهٔ ۲۹.

۳۱۵. کیهان فرهنگی.

۳۱۶. گنجینه‌ای از تلمود، ا. کهن، راب، ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی.

۳۱۷. لسان العرب، ابن منظور افریقی.

۳۱۸. اللباب فی اصول الفقه، صفوان عدنان داوودی.

۳۱۹. لسان المیزان، احمد بن علی بن حجر عسقلانی.

۳۲۰. لغت‌نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا.

۳۲۱. اللوامع الالهیهٔ فی المباحث الکلامیهٔ، فاضل مقداد.

۳۲۲. مبادی الوصول الی علم الاصول، علّامه حلی.

۳۲۳. المبسوط، شمس الدین سرخسی.

۳۲۴. المجموع فی شرح المهذب، ابو زکریا النووی.

۳۲۵. مجلّه نور علم، جامعه مدرّسین حوزه علمیهٔ قم.

۳۲۶. مجلهٔ فقه اهل البیت.

۳۲۷. مجلهٔ فقه.

۳۲۸. مجمع البحرین طریحی.

۳۲۹. مجمع البیان، أبو علی فضل بن حسن طبرسی.

۳۳۰. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ابن حجر هیتمی.

۳۳۱. مجمع الفائدهٔ و البرهان، محقق اردبیلی.

۳۳۲. مجموعه آثار استاد شهید علّامه مرتضی مطهری رحمه الله.

۳۳۳. مجموعه فتاوای ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن تیمیه حرّانی دمشقی حنبلی.

۳۳۴. مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، گروهی از نویسندگان.

۳۳۵. مجموعهٔ الشرع الکَنَسی، گردآوری و ترجمهٔ حنانیا الیاس کسّاب.

۳۳۶. المحجهٔ البیضاء، ملا محسن فیض کاشانی.

۳۳۷. المحصول فی علم اصول الفقه، فخر الدین محمّد بن عمر بن الحسین الرازی.

۳۳۸. المحلی، ابن حزم اندلسی.

۳۳۹. مختصر اللاهوت الأدبی، یوحنا پطرس غوری.

۳۴۰. مختصر النافع، محقّق حلّی.

۳۴۱. مختلف الشیعهٔ، علّامهٔ حلّی.

۳۴۲. مدارک الأحکام، سیّد محمّد بن علی موسوی عاملی.

۳۴۳. المدخل الفقهی العام، محمّد مصطفی الزرقاء.

۳۴۴. المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، محمّد مصطفی شلبی.

۳۴۵. مرآهٔ الاصول فی شرح مرقاهٔ الوصول.

۳۴۶. مرآهٔ الجنان فی تاریخ مشاهیر الأعیان (تاریخ یافعی).

۳۴۷. مرآهٔ العقول، علّامه محمّد باقر مجلسی.

۳۴۸. المراجعات، سیّد شرف الدین عاملی.

۳۴۹. مسالک الافهام، زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی).

۳۵۰. مستدرک الصحیحین، محمّد بن محمّد الحاکم نیشابوری.

۳۵۱. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری.

۳۵۲. المستصفی، ابو حامد محمّد بن محمّد غزالی.

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۰۹

۳۵۳. مستمسک العروهٔ الوثقی، سیّد محسن حکیم.

۳۵۴. مستند الشیعهٔ، ملا احمد نراقی.

۳۵۵. مسند احمد، احمد بن حنبل.

۳۵۶. مصباح الاصول، تقریرات درس اصول آیهٔ اللّه سید أبو القاسم خویی، به قلم سیّد محمّد سرور بهسودی.

۳۵۷. مصباح الفقاهة، آیة اللّه خویی.

۳۵۸. مصباح الفقیه، حاج آقا رضا همدانی.

۳۵۹. مصباح المنیر، احمد بن محمّد فیّومی.

۳۶۰. معالم الدین، أبو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (ابن شهید ثانی).

۳۶۱. المعالم الجدیده، شهید سیّد محمّد باقر صدر.

۳۶۲. معتبر، علّامهٔ حلّی.

۳۶۳. المعتمد فی اصول الفقه، أبو الحسن بصری معتزلی.

۳۶۴. معترک الاقران، جلال الدین سیوطی.

۳۶۵. معجم الاوسط، سلیمان بن احمد طبرانی.

۳۶۶. المعجم الصغیر، سلیمان بن احمد طبرانی.

۳۶۷. معجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی.

۳۶۸. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیّه، محمود عبد الرحمن عبد المنعم.

۳۶۹. معجم رجال الحدیث، آیة اللّه سیّد أبو القاسم خویی.

۳۷۰. معجم فقه السلف، محمّد المنتصر کتانی.

۳۷۱. المعجم الوسیط، مجمع اللغة العربیة.

۳۷۲. مغنی ابن قدامه، أبو محمّد عبد اللّه بن احمد بن محمّد بن قدامه.

۳۷۳. المغنی و الشرح الکبیر، عبد الرحمن بن قدامه.

۳۷۴. مفاتیح الأصول، سیّد محمّد مجاهد.

۳۷۵. مفتاح الکرامه، سیّد جواد عاملی.

۳۷۶. مفتاح دار السعادة و منشور ولایة العلم و الارادة، ابن قیم الجوزیة.

۳۷۷. المفردات، راغب اصفهانی.

۳۷۸. مقائیس اللغة، أبو الحسین احمد بن فارس.

۳۷۹. مقدمه علم حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان.

۳۸۰. مقدمه عمومی علم حقوق، دکتر محمّد جعفر جعفری لنگرودی.

۳۸۱. مقدّمهٔ مرآة العقول، سید مرتضی عسکری.

۳۸۲. مقدّمهٔ ابن خلدون، ابن خلدون اندلسی.

۳۸۳. المقنعه، محمّد بن نعمان (شیخ مفید).

۳۸۴. مقیاس الهدایة فی علم الدرایة، شیخ عبد اللّه مامقانی.

۳۸۵. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری.

۳۸۶. مکاتیب الرسول، آیة اللّه احمدی میانجی.

۳۸۷. ملخص ابطال القیاس، سعید الافغانی.

۳۸۸. الملل و النحل، عبد الکریم بن ابی بکر احمد شهرستانی.

۳۸۹. المنار، محمّد رشید رضا.

۳۹۰. منابع استنباط حقوق اسلامی، دکتر أبو الحسن محمّدی.

۳۹۱. مناهل العرفان فی علوم القرآن، شیخ محمّد عبد العظیم زرقانی.

۳۹۲. المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، عبد الرحمن بن علی بن محمّد بن الجوزی.

۳۹۳. منتهی الأصول، آیهٔ اللّه سیّد میرزا حسین بجنوردی.

۳۹۴. منتهی المطلب، علّامهٔ حلّی.

۳۹۵. منتهی المقال فی احوال الرجال، أبو علی حائری (شیخ محمّد بن اسماعیل مازندرانی).

۳۹۶. المنثور فی القواعد، بدر الدین کشی.

۳۹۷. المنجد، لویس معلوف.

۳۹۸. المنطق، محمّد رضا مظفر.

۳۹۹. منع الموانع عن جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علی

دائرهٔ المعارف فقه مقارن، ص: ۷۱۰

السبکی.

۴۰۰. من لا یحضره الفقیه، أبو جعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی.

۴۰۱. منهاج السنهٔ النبویهٔ فی نقض کلام الشیعهٔ و القدریه، أبو العباس احمد بن تیمیه حرانی دمشقی حنبلی.

۴۰۲. منهاج الصالحین، آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خویی.

۴۰۳. منهاج الصالحین، سیّد محسن حکیم با تعلیقات شهید سیّد محمّد باقر صدر.

۴۰۴. الموافقات، ابراهیم بن موسی شاطبی.

۴۰۵. الموسوعهٔ الفقهیّه المیسّره، شیخ محمّد علی انصاری.

۴۰۶. المهذب فی اصول الفقه المقارن، دکتر عبد الکریم بن علی النملهٔ.

۴۰۷. منیهٔ الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات آیهٔ اللّه میرزا حسین نائینی.

۴۰۸. منیهٔ المرید، زین الدین عاملی (شهید ثانی).

۴۰۹. موسوعهٔ فقهیه کویتیه، وزارت اوقاف کویت.

۴۱۰. موسوعهٔ مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، دکتر رفیق العجم.

۴۱۱. موسوعهٔ الامام الخویی، تقریرات بحث آیهٔ اللّه سیّد أبو القاسم خویی.

۴۱۲. موسوعهٔ الفقه الاسلامی (موسوعهٔ جمال عبد الناصر)، وزارت اوقاف مصر.

۴۱۳. موسوعهٔ الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت، مؤسّسهٔ دائرهٔ المعارف فقه اسلامی.

۴۱۴. موقف الرافضهٔ فی القرآن، مامادوکا رامبیری.

۴۱۵. مهذّب الأحکام، آیهٔ اللّه سیّد عبد الأعلی سبزواری.

۴۱۶. مهذب، قاضی ابن براج.

۴۱۷. میزان الاعتدال، أبو عبد اللّه محمّد بن احمد ذهبی.

۴۱۸. میزان الحکمهٔ، محمّد ری‌شهری.

۴۱۹. نصب الرایهٔ، جمال الدین زیلعی.

۴۲۰. النص و الاجتهاد، سیّد عبد الحسین شرف الدین عاملی.

۴۲۱. النظریة العامة للقانون، مصطفی محمّد الجمال و عبد الحمید محمّد الجمال.

۴۲۲. نظرات فی اصول الفقه، دکتر عمر سلیمان الاشقر.

۴۲۳. نفائس الاصول فی شرح المحصول، امام قرافی.

۴۲۴. نقباء البشر، شیخ آقابزرگ تهرانی.

۴۲۵. نهایة الاصول، تقریرات آیة اللّه حاج آقا حسین بروجردی.

۴۲۶. نهایة الافکار، تقریرات درس اصول آیة اللّه آقا ضیاء الدین عراقی.

۴۲۷. نهایة الحکمه، علّامهٔ طباطبایی.

۴۲۸. النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ابن اثیر.

۴۲۹. النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی.

۴۳۰. نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج، شمس الدین محمّد بن ابی العباس احمد بن حمزه.

۴۳۱. نهایة الوصول إلی علم الأصول، علّامهٔ حلّی.

۴۳۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۴۳۳. نهج الحق و کشف الصدق، حسن بن یوسف (علّامهٔ حلّی).

۴۳۴. نیل الأوطار، محمّد بن علی بن محمّد شوکانی.

۴۳۵. نیل المأرب فی تهذیب شرح عمدة الطالب، آل بسّام.

۴۳۶. الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی، دکتر محمّد حسین هیتو.

۴۳۷. وسائل الشیعة، شیخ حرّ عاملی.

۴۳۸. الوسیلة، ابن حمزه.

۴۳۹. وسیلة الوسائل، سید محمّد باقر یزدی.

۴۴۰. وفیات الاعیان، ابن خلکان أبو العباس احمد بن محمّد.

۴۴۱. هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار علیهم السلام، حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی.

۴۴۲. ینابیع المودّه لذوی القربی علیهم السلام، سلیمان بن ابراهیم حسینی بلخی قندوزی حنفی.

دائرة المعـــارف فقــه مقـــارن، ص: ۷۱۱ ۴۴۳ . Encyclopaedia Judaice(EJ).،" Israel، Legaland Judicial System"، A. F. L./ S. Lev v. Decennial

.Book(۱۹۸۳- ۱۹۹۲)، pp. ۲۱۵- ۱۸. ۴۴۴

.A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud، Abrams، Judith Z. Jason Aronson Inc، ۱۹۹۹

.Baraita"، EJ.، B. D. V.، v. ۴، pp. ۱۸۹- ۹۳." ۴۴۵

.Savoraim"، EJ.، D. S.، v. ۱۴، pp. ۹۲۰- ۲۱." ۴۴۶

.D. S.،" Tanna، Tannaim"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۹۸- ۸۰۳ .۴۴۷

۴۴۸. and Louis Finkelstein(ed .(:v. ۲، Cambridge، Davies، The Cambridge History ofJudaism

.D. W University Press، ۱ st published، ۱۹۸۹

۴۴۹. Ed.،" Zugot"، EJ.، v. Do. L.،" Israel، Legal and Judicial System"، EJ.، v. ۱۷، pp. ۳۶۱- ۳. ۴۵۰

۱۶، pp. ۱۲۳۲- ۴. ۴۵۱. The Oxford Companion to the Bible، Ehrlich، CarlS.: " Law، IsraeliteLaw"،

BruceM. Metzger andMichael D. Coogan(ed.)، Oxford UniversityPress، New York، ۱۹۹۳.،
.slov ۷۱، aciaduJ aideapolcycnE
.(.Encyclopaedia Judaica Jerusalem، correcteded.، ۱۹۹۶(Peusd.: EJ .۴۵۲
Code of Jewish Law، Kitzur Shulhan Arukh Ganzfried، Rabbi Solomon: Translated by .۴۵۳
.Hyman E. Goldin، LL. B.، revised ed.، Hebrew Publishing Company، New York، ۱۹۶۱
.H. E. Ba.،" Israel، Legal and Judicial System"، EJ.، v. ۹، pp. ۶۲۸- ۵۵ .۴۵۴
Divine Command Ethics، Jewish and Christian Perspectives، Harris، Michael J.: . ۴۵۵
.Routledge Curzon، ۱ st published، ۲۰۰۳. ۴۵۶
The Cambridge History ofJudaism، Horbury، William and W. D. Davies، v. ۳، Cambridge University Press، ۱ st published، ۱۹۸۹. ۴۵۷. I. T. S.،" Rishonim"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۱۹۲- ۳. ۴۵۸. Harper's Bible Dictionary، J. U.: " Torah"، PaulJ. Achtemeir(ed.)، HarperSan Francisco، ۱۹۸۵.
.۴۵۹
Harper's Bible Dictionary، J. U.: " Torah"، PaulJ. Achtemeir(ed.)، HarperSan Francisco، ۱۹۸۵. ۴۶۰. L. J.،" Hermeneutics"، EJ.، v. ۸، pp. ۳۶۶- ۷۲. ۴۶۱. M. D. H.،" Midreshei Halakhah"، EJ.، v. ۱۱، pp. ۱۵۲۱- ۳. ۴۶۲. M. D. H.،" Tosefta"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۱۲۸۳- ۵. ۴۶۳. M. D. H./ M. E.،" Minhag"، EJ.، v. ۱۲، pp. ۴- ۲۵. ۴۶۴. M. E.،" Codification ofLaw"، EJ.، v. ۵، pp. ۶۲۸- ۶۵۶. ۴۶۵. M. E.،" Interpretation"، EJ.، v. ۸، pp. ۱۴۱۳- ۲۹. ۴۶۶. M. E.،" Ma'aseh"، EJ.، v. ۱۱، pp. ۶۴۱- ۹. ۴۶۷. M. E.،" Mishpat Ivri" EJ.، v. ۱۲، pp. ۱۰۹- ۵۱. ۴۶۸. M. E.،" Sevarah"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۱۱۹۵- ۸. ۴۶۹. M. E.،" Takkanot"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۱۲- ۲۸. ۴۷۰. M. Man.،" Pharisees"، EJ.، v. ۱۳، pp. ۳۶۳- ۶. ۴۷۱. M. Man.،" Saducees"، EJ.، v. ۱۴، pp. ۶۲۰- ۲۲. ۴۷۲. Maimonides' Introduction to theTalmud، Maimonides: ATranslation of the Rambam's Introduction to His Commentary on theMishna، Translated by ZviLampel، .theJudaicaPress، Inc.، U. S. A.، revised ed.، ۱۹۹۸
:Maimonides' Introduction to the Talmud، Maimonides .۴۷۳
،A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna
Translated by ZviLampel، theJudaicaPress، Inc.، U. S. A.، revised ۷۱۲ دائرة المعارف فقه مقارن، ص:
.ed.، ۱۹۹۸. ۴۷۴. Mo. W./ L. I. R.،" Pentateuch"، EJ.، v. ۱۳، pp. ۲۳۱- ۶۴
Comparing Religions Through Law، Judaism and Islam، Neusner، Jacob and Tamara .۴۷۵
.Sonn: Routledge، London and New York، ۱۹۹۹
Comparing Religions Through Law، Judaism and Islam، Neusner، Jacob and Tamara .۴۷۶
Sonn: Routledge، London and New York، ۱۹۹۹. ۴۷۷. Sh. S.،" Amoraim"، EJ.، v. ۲، pp. ۸۶۵- ۷۵. ۴۷۸. Si. A./ J. Br.،" Gaon"، EJ.، v. ۷، pp. ۳۱۵- ۱۸. ۴۷۹. St. Sch./ Sa. B.،" NoachideLaws"، EJ.، v. ۱۲، .pp. ۱۱۸۹- ۹۱. ۴۸۰
TheTalmud، TheSteinsaltz Edition، AReference Guide، Steinsaltz، Rabbi Adin:

۴۸۱. RandomHouse، New York، ۱۹۸۹.
TheTalmud، TheSteinsaltz Edition، AReference Guide، Steinsaltz، Rabbi Adin: RandomHouse، New York، ۱۹۸۹.
۴۸۲. The Babylonian Talmud، ۱۸ vols، ed.: Rabbi Dr. J. Epstein، the Soncino Press، London، ۱۹۳۵- ۱۹۵۲.
۴۸۳. The Babylonian Talmud، ۱۸ vols، ed.: Rabbi Dr. J. Epstein، the Soncino Press، London، ۱۹۳۵- ۱۹۵۲. ۴۸۴.
The Jewish Bible TANAKH، the Jewish Publication Society، ۱۹۸۵.
۴۸۵. The Jewish Bible TANAKH، the Jewish Publication Society، ۱۹۸۵. ۴۸۶. Y. D. G.،" Soferim"، EJ.، v. ۱۵، pp. ۷۹- ۸۱. ۴۸۷. Y. Ho.،" Aharonim"، EJ.، v. ۱۷، pp. ۱۳۵- ۸.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹